Approches du phénomène religieux

Frithjof Schuon

– 1984 –

AVANT-PROPOS

Comment approcher le phénomène religieux ? Quand on ne veut pas s'en tenir à une étude de simples faits historiques et psychologiques, il faut tout d'abord admettre que ce phénomène représente une réalité positive qui est à la fois une et différenciée, c'est-à-dire qui comporte des modes plus ou moins équivalents quant à l'essentiel ; car « telle religion » est une chose et la « religion comme telle » en est une autre. Cet axiome est toutefois insuffisant si nous n'admettons pas en même temps le caractère surnaturel — non simplement psychique et social — du fait religieux ; caractère qui est le contenu même et la raison d'être de la religion et qui seul la rend digne d'intérêt.

Qui dit religion, dit rencontre entre le céleste et le terrestre, le divin et l'humain ; aussi les deux pôles d'une véritable « science des religions » *(Religionswissenschaft)* — ou « de la religion » — sont-ils la métaphysique et l'anthropologie, la science de Dieu et celle de l'homme ; nous dirions volontiers la « théosophie » et l'« anthroposophie » si ces termes n'avaient pas été annexés par des sociétés occultistes qui les ont vidés de tout leurs sens. Pour comprendre ce qu'est la religion, il faut savoir, non seulement ce qu'est le Message, mais aussi ce qu'est l'homme, à qui la religion est destinée et dans la nature duquel elle doit se trouver préfigurée ; si la métaphysique une et universelle culmine de toute évidence dans la vérité de l'Absolu, l'anthropologie intégrale, elle, se réfère essentiellement au mystère de l'Intellect et partant de l'intellection ; c'est là le fondement même de l'être humain.

On ne sait que trop bien que de nos jours, la métaphysique est tombée en désuétude et qu'elle a été remplacée par une psychologie fragmentaire et conjecturale, tandis que l'anthropologie de son côté a dû faire place à la soi-disant « sociologie », laquelle n'est pas une science mais une philosophie, et dont le principal défaut est de ne pas savoir ce qu'est *l'homo sapiens,* donc *l'homo religiosus*.

Savoir ce qu'est l'homme, c'est savoir ce qu'est Dieu, et inversement ; toute la science du phénomène religieux se fonde sur cette équation et cette réciprocité.

Dans les pages qui vont suivre, comme dans nos ouvrages précédents, on distinguera une chaîne et une trame : celle-ci étant le langage symboliste ou traditionnel, et celle-là, la doctrine de fond. La trame — qui est horizontale — consiste en applications ou en illustrations, et elle est diverse comme tout ordre phénoménal, où l'occasionnel ou l'« accidentel » joue un rôle déterminant ; la chaîne par contre — qui est verticale — consiste en principes ou en facteurs principiels ; elle est la « substance » et elle est par conséquent d'une homogénéité cristalline. Il en est ainsi d'ailleurs de la vie de tout homme : la chaîne est formée des convictions et du caractère, tandis que la trame — le jeu de *Maya* — fait le reste ; tout dans l'univers est tissé de principes et de faits, de géométrie et de musique.

Le langage de la religion est le symbolisme, et celui-ci est ce qui à la fois sépare et unit. C'est le symbolisme qui constitue la particularité à la fois illuminante et séparative qui caractérise les religions, et c'est encore le symbolisme qui, du fait de sa validité universelle et de son illimitation en profondeur, permet au contraire d'atteindre la *religio perennis ;* de dégager le contenu un, et la raison d'être, du phénomène religieux.

Ce phénomène rend compte de la double mission de l'homme, de son *dharma* à deux dimensions : connaître l'Absolu à partir du contingent, et manifester le premier dans le second.

Table des matières

PREMIÈRE PARTIE

DOCTRINE GÉNÉRALE

L’INTUITION DÉCISIVE

Le contenu et la raison d’être des religions est le rapport entre Dieu et l’homme ; entre l’Etre nécessaire et l’existence contingente. Or l’Infinitude de l’Etre nécessaire, laquelle est la Toute-Possibilité, implique une diversité en principe illimitée des modes de ce rapport ; car qui dit Possibilité en soi, dit possibilités diverses et partant multiples. Par conséquent, la diversité des religions est donnée par la diversité des possibilités que comporte le rapport entre Dieu et l’homme ; ce rapport est à la fois unique et innombrable.

C’est ce rapport qui donne aux religions toute leur puissance et toute leur légitimité ; c’est au contraire leur revendication confessionnelle d’absoluité qui constitue leur relativité ; si elles ont quelque chose d’absolu, ce qui est incontestable, elles l’ont par leur principe, mais non par leur mode particulier, ni *a fortiori* par leur exclusivisme et leur formalisme. Ce qui par exemple donne toute sa force au Christianisme, c’est la possibilité de principe sur laquelle il se fonde, à savoir que le rapport entre Dieu et l’homme peut prendre une forme sacrificielle, rédemptrice et sacramentelle ; ce qui en revanche constitue la limitation et en un certain sens la fragilité de cette religion, c’est que cette forme se présente comme la seule possible, alors que le rapport entre Dieu et l’homme peut, et par conséquent doit, prendre d’autres formes ; il les prend même beaucoup plus souvent, étant donné que la possibilité sacrificielle et pénitentielle est plus particulière que la possibilité légaliste et obédientielle, bien que l’une participe nécessairement de l’autre. En d’autres termes : la religion s’impose avec la force de l’absolu parce qu’elle est une possibilité — donc aussi une nécessité — du rapport Ciel-terre, mais elle est limitée et relative parce qu’elle est, non la possibilité même de ce rapport, mais un mode parmi d’autres de cette possibilité, et que ce mode doit néanmoins se présenter comme la possibilité religieuse en soi, sous peine de ne pas pouvoir manifester efficacement sa raison d’être. Ce paradoxe entraîne un exclusivisme évidemment contraire à la Vérité totale, seule apte à satisfaire tous les besoins légitimes de causalité, et c’est là toute l’ambiguïté des exotérismes, avec leurs disproportions et leurs divergences.

Donc, la *religio* — « lien » à la fois naturel et surnaturel — peut manifester plus ou moins directement l’essence même du rapport Ciel-terre, comme elle peut la manifester plus ou moins indirectement et d’une manière sous-jacente, en accentuant un mode particulier du rapport dont il s’agit ; c’est ce que font le Christianisme et le Bouddhisme, qui se présentent comme des « innovations » spirituelles, alors que l’Islam au contraire se veut primordial et normatif, universel et non original ; on pourrait dire également que le grand argument du Christianisme aussi bien que du Bouddhisme est d’ordre phénoménal, alors que celui de l’Islam est d’ordre doctrinal, s’il est permis d’accentuer des traits distinctifs au risque de paraître schématiser les choses. L’Hindouisme de son côté tend à réaliser en son sein tous les modes religieux possibles, d’où sa richesse à la fois éblouissante et déroutante ; et il en va de même, en principe, des autres traditions mythologiques, donc ancrées dans la nuit des temps.

*
* *

Dans la critique rationaliste des dogmatismes, tout n'est pas à rejeter d'emblée, car les contre-sens — réels bien qu'extrinsèques — que l'on rencontre dans les imageries religieuses provoquent forcément des doutes et des protestations, en l'absence d'un ésotérisme sapientel qui puisse combler les fissures et ramener les dissonances accidentelles à l'harmonie de la substance. Non sans rapport avec la fatale limitation des dogmatismes est du reste leur dédain de l'intelligence — qu'ils affectent de réduire à la « raison » — en fonction de leur appel à la seule croyance ; ceci étant, il va de soi qu'on ne saurait faire un reproche à tous ceux qui ne peuvent s'empêcher de constater les méfaits d'une pieuse inintelligence dont le camp fidéiste offre trop d'exemples ; que d'aucuns tirent de ces constatations les conclusions les plus fausses et se complaisent dans les généralisations les plus abusives, c'est une tout autre question. Quoi qu'il en soit, que les réactions de l'incroyant et de l'ésotériste puissent coïncider, c'est un fait qui n'excuse pas les erreurs de l'incrédule, pas plus qu'il n'infirme les thèses du métaphysicien.

L'homme qui rejette la religion parce que le mot à mot de celle-ci paraît parfois absurde — en raison d'un découpage et d'un dosage qu'exigent la cristallisation formelle et l'adaptation à une mentalité collective intellectuellement minimale — cet homme ignore une chose essentielle, malgré le bien-fondé logique de sa réaction : à savoir que l'imagerie au premier abord contradictoire véhicule des données en dernière analyse parfaitement cohérentes et même éblouissantes d'évidence pour quiconque est capable de les pressentir ou de les saisir. Certes, il y a *a priori* contradiction entre un Dieu omniscient, omnipotent et infiniment bon qui crée l'homme sans prévoir la chute ; qui lui octroie une liberté trop grande par rapport à l'intelligence, ou une intelligence trop petite par rapport à la liberté ; qui ne trouve aucun moyen autre de sauver l'homme que de sacrifier son propre Fils, et cela sans que l'immense majorité des hommes en soit informée — et puisse en être informée à temps — alors que cette information est la *conditio sine qua non* du salut ; qui après avoir révélé avec force qu'il est Un, attend des siècles pour révéler qu'il est Trois ; qui condamne des hommes à un enfer éternel pour des fautes temporelles ; un Dieu qui d'une part « désire » que l'homme ne pèche pas, et d'autre part « veut » que tel péché se fasse *, ou qui d'une part prédestine l'homme à un tel péché et d'autre part le punit pour l'avoir commis ; ou encore, un Dieu qui nous donne l'intelligence et ensuite nous interdit de nous en servir, comme le veut pratiquement tout fidéisme, et ainsi de suite. Mais quelle que puisse être la contradiction entre un Dieu omniscient et omnipotent et les actions que le symbolisme scripturaire et la théologie anthropomorphiste, volontariste et sentimentale lui attribuent, il y a, au-delà de toute cette imagerie — dont les contradictions sont parfaitement résolubles en métaphysique[1] [2] [3] — une Intelligence, ou une Puissance, fondamentalement bonne qui, avec ou sans prédestination, est disposée à nous sauver d'une détresse *de facto,* à la seule condition que nous nous résignions à suivre son appel ; et cette réalité est un « impératif catégorique » qui est pour ainsi dire dans l'air que nous respirons et qui est indépendant de toute exigence de logique et de tout besoin

1 C'est la thèse asharite, déterminée par la hantise de sauver l'unité de Dieu contre vents et marées, comme si cette unité avait besoin d'un zèle qui dépasse les bornes. Plus prudemment, les Chrétiens — qui n'ont pas cette préoccupation — estiment que Dieu « permet » le péché.
2 Par la doctrine Atmâ-Mâyâ, explicitant la Toute-Possibilité, et partant la complexité hypostatique du Principe ; ce dont nous avons traité avec une ampleur suffisante, nous semble-t-il, dans nos livres.
3 C'est sur cette donnée impérative — « logique » ou non — que se fonde le pari de Pascal, que renforce encore l'expérience universelle et immémoriale des hommes.

de cohérence. Cette assertion de notre part ne comporte sans doute aucun élément de preuve rationnelle, mais elle n'en a pas moins la signification, et la valeur, d'une vision concrète, ce que nous allons préciser par la suite.

*
* *

Pour pouvoir répondre aux difficultés que nous avons énumérées, il faut s'entendre d'emblée sur les principales notions ; tout d'abord, que faut-il entendre par le terme « Dieu » ? Au point de vue strictement humain, lequel seul est en cause pour les religions en tant que telles, « Dieu » ne saurait être l'Absolu en soi, car celui-ci n'a pas d'interlocuteur ; nous pourrions dire par contre que Dieu est la Face hypostatique tournée vers le monde humain, ou vers tel monde humain ; en d'autres termes, Dieu est la Divinité qui se personnalise en fonction de l'homme et en tant qu'elle assume plus ou moins le visage de telle humanité. Autre question : que « veut » ou « désire » cette Divinité personnalisée, ce Dieu devenu partenaire ou interlocuteur, ou cette Face divine tournée vers l'homme ? La réponse la plus concise possible nous paraît être la suivante : si la divine Essence, étant infinie, tend à se manifester — à projeter dans le fini ses innombrables potentialités — la Face divine, elle, d'abord opère cette projection, et ensuite — plus relativement encore — projette dans cette première projection un principe de coordination, entre autres une Loi destinée à réglementer le monde humain, et avant tout ce monde en réduit qu'est l'individu. Il y a là un faisceau de rayons à fonctions diverses, lequel tout en relevant du même ordre divin ne constitue pas pour autant une subjectivité unique à intention morale, en sorte qu'il est vain de chercher derrière les combinaisons infiniment diverses du voile de *Mâyâ* une personnalité anthropomorphe et humainement saisissable[4].

Les formulations religieuses se bornent à énoncer des points de repère sans trop de souci de cohérence extérieure, bien que d'un autre côté l'image mythique et symbolique soit toujours évocatrice d'une réalité profonde et vécue : l'histoire d'Adam et d'Eve peut heurter un certain besoin de logique, mais nous la portons profondément en nous-mêmes, et c'est cette inhérence de l'image sacrée qui d'une part justifie celle-ci et d'autre part explique une adhésion relativement facile. A part cela, ce sont précisément les contradictions de surface, les fissures si l'on veut, qui par comble de paradoxe offrent des points de repère décisifs pour la découverte de l'homogénéité métaphysique de doctrines ou de symboles à première vue disparates.

*
* *

Nous venons d'énoncer quelques lignes plus haut une vérité cruciale qui répond à la question suivante : comment s'expliquer que les Révélations, en acceptant l'inconvénient de certaines contradictions dans leurs postulats et leurs symboles, aient accepté le risque du scandale et n'aient pas jugé nécessaire de parer au danger d'incroyance ? Il y a à cela deux raisons : premièrement — et c'est la raison principale — la vérité sacrée fait partie de notre âme ; le symbole-archétype a sa place dans la couche la plus profonde de notre conscience ou de notre être ; deuxièmement, en dédaignant une certaine plausibilité logique, la Révélation nous soumet à une épreuve quasi initiatique, ce qui indique que la foi coïncide en dernière analyse avec la vertu ; non avec une qualité morale superficielle, mais avec la vertu de notre

4 C'est ce dont les divers « polythéismes », et non moins le dualisme mazdéen, ont fondamentalement conscience.

substance[5] ; et cette deuxième raison est évidemment fonction de la première. L'homme réalise ou actualise la vertu-substance en pratiquant les vertus accessibles à sa volonté immédiate, et il le fait dans et par la foi, précisément ; et c'est cette vertu sous-jacente, jointe à la vérité immanente et archétypique, qui produit dans la conscience ce que nous pouvons appeler P« intuition décisive » ; c'est-à-dire que notre comportement mental et volitif actualise les valeurs de notre substance, comme celles-ci déterminent notre comportement. Bien entendu, l'intuition décisive a pour objet, non les limitations extrinsèques des religions — non les suraccentuations, étroitesses et ostracismes — mais leurs vérités intrinsèques et par là universelles, car une erreur ne saurait être un archétype, ni fonction d'une vertu ; néanmoins, l'acceptation exotériste de ces « erreurs providentielles » ne saurait empêcher l'intuition dont il s'agit, ni la vertu évidemment, sans quoi l'exotérisme n'existerait pas.

L'inhérence de la Vérité dans notre esprit est en principe de nature a nous conférer la certitude directe et plénière, sans un élément d'« obscurité méritoire » ; si elle n'offre *a priori* qu'une intuition minimale suffisante — en tout cas décisive — c'est parce qu'il y a dans l'homme « déchu » — donc extériorisé — un voile qui le sépare de la lumière intérieure tout en laissant filtrer une lueur ; à moins que le voile — ou la série de voiles — ne se déchire et ne donne lieu à l'anamnèse platonicienne, que les religions situent dans l'au-delà — c'est alors la « vision béatifique » — mais que l'ésotérisme plénier entend rendre possible dans cette vie même, et ne serait-ce qu'à un degré qui, sans être unitif, relève déjà de la participation surnaturelle [6].

Un facteur important à relever, et cela résulte de nos précédentes considérations, est que l'absence d'intuition religieuse est trop souvent, et même par la force des choses, fonction d'un défaut de caractère, d'orgueil avant tout ; et on sait que l'orgueil s'accomode de toutes les vertus, pourvu qu'il puisse les empoisonner et les vider ainsi de leur substance. Au sein d'une société traditionnelle la pression du milieu exclut l'incroyance, ou à peu près ; tandis que dans un monde où cette pression n'existe plus guère ou même pas du tout, les défauts moraux agissent beaucoup plus facilement sur la pensée, au point de l'influencer d'une façon décisive. Dans les conditions psychologiques et sociales normales, avoir la vertu c'est pratiquement avoir la foi ; non pas forcément telle foi, mais certainement la foi comme telle. Il est vrai qu'en milieu incroyant on affecte souvent, ou à peu près toujours, certaines qualités morales, mais c'est au fond pour se démontrer à soi-même qu'on n'a pas besoin de religion et que l'homme est bon par nature.

*
* *

Les vertus qui d'une part anoblissent les individus et d'autre part rendent possible la vie collective, résultent fondamentalement, qu'on en soit conscient ou non, de la conviction

5 A laquelle l'homme s'identifiait avant la chute, mais dont il est séparé par celle-ci, ce qui nécessite justement un effort méthodique de réalisation ; et ce qui est à l'antipode des simplifications de Rousseau. C'est de cette séparation initiale que veut rendre compte le pessimisme anthropologique de Saint Augustin.

6 Comme disait Virgile : « Heureux celui qui a pu connaître les raisons profondes des choses ». Cette association entre le bonheur et la connaissance est loin d'être fortuite, elle indique au contraire l'identité profonde — et d'ailleurs évidente — entre la sagesse et la béatitude. *Sat*, *Chit*, *Ananda*.

d'un Absolu transcendant et de l'immortalité de l'âme [7] ; ces deux convictions, dans la mesure où elles sont sincères et concrètes, produisent nécessairement les qualités morales essentielles de l'homme, et si ces convictions viennent à manquer, les qualités disparaissent *ipso facto,* peut-être lentement mais inexorablement. Sans doute, une vertu est concevable en dehors de tout enracinement doctrinal, mais même dans ce cas elle est, par sa nature même, disposée en vue des deux convictions dont il s'agit ; c'est dire que la vertu appartient à l'homme au même titre que la religion. Leur dissociation par conséquent ne peut être que factice et accidentelle. En ce sens la vertu est une preuve de Dieu, comme l'est l'intelligence : la vertu qui permet à l'homme de se dépasser, et l'intelligence qui est capable de concevoir l'Absolu. Ce sont en effet la liberté morale et l'objectivité intellectuelle qui constituent *a priori* la déiformité de l'homme.

Un autre point que nous voulons relever est le suivant : deux preuves irrécusables de la religion et par conséquent de cette intuition décisive qu'est la foi — irrécusables pour celui qui a saisi le langage des phénomènes et qui de ce fait possède à la fois le sens du sacré et celui des proportions — ces deux preuves sont le phénomène de la sainteté et celui de l'art ; car les saints comme l'art sacral sont des théophanies avant d'être des gloires humaines ; ces deux phénomènes dépassent de beaucoup, et en un certain sens même infiniment, les capacités de l'homme brut, ce qui évidemment n'est le cas ni des vertus naturelles ni des œuvres spécifiquement profanes [8]. La sainteté est diverse comme l'art est divers, mais l'une comme l'autre témoigne d'une même réalité spirituelle ; c'est ainsi que la Face divine tournée vers l'homme se fait diverse parce que Dieu est infini, et qu'elle demeure foncièrement une parce qu'il est absolu.

Si la sainteté et l'art sacré ne prouvaient rien quant à la religion, donc quant à l'âme immortelle et à la capacité métaphysicienne de l'homme, la sainteté et l'art ne seraient rien, et l'homme lui-même ne serait rien. Car c'est dans la nature théomorphe de l'homme de ne pas pouvoir être, en tant qu'homme et dans l'intention créatrice, quelque chose de fragmentaire ou d'inachevé — ce qui coupe court aux absurdités de l'évolutionnisme transformant[9] — donc de devoir être quelque chose qui est tout, et qui ne serait rien s'il n'était pas tout ; et c'est en ce sens qu'on a pu dire que la vocation fondamentale de l'homme est de « devenir ce qu'il est ».

---

7 Nous disons « Absolu transcendant » et non « Dieu » pour parer à l'objection que les Bouddhistes sont « athées », ce qui n'est le cas ni au point de vue de la réalité métaphysique ni à celui de l'attitude humaine, qu'elle soit mystique ou simplement morale. La même remarque vaut, *mutatis mutandis*, pour l'immortalité de l'âme, dont la réalité n'est pas niée par l'insistance sur notre relativité.

8 En ce qui concerne l'art, la comparaison entre les styles d'avant et d'après la Renaissance est particulièrement éloquente sous le rapport dont il s'agit ici. Ne pas perdre de vue que l'artisanat traditionnel garde toujours un certain contact avec le sacré et le spirituel.

9 Lequel revient à dire que le centre d'une circonférence est chose relative, comme n'importe quel point situé sur la surface.

AMBIGUÏTÉ DE L'EXOTÉRISME

Les cathédrales comportent souvent, et peut-être même toujours, des irrégularités intentionnelles qui signifient que Dieu seul est parfait et capable de perfection ; que les œuvres humaines, comme l'homme lui-même, sont nécessairement imparfaites. Et ceci s'applique à l'univers entier, donc à tout ce qui n'est pas Dieu ; « que m'appelles-tu bon ?» a dit le Christ. Il ne faut pas s'étonner, par conséquent, que ce principe englobe également le domaine du sacré — nous venons de mentionner les cathédrales — et avant tout les religions elles-mêmes ; aussi l'humilité autant que le sens de la réalité exigent-ils que nous ne nous scandalisions pas outre mesure des dissonances que nous pouvons rencontrer, sur terre, en climat céleste ; que nous ne nous heurtions pas, par exemple, à tels « excès providentiels ». Les ombres naturelles, dans telle beauté terrestre, ne nous empêchent pas de voir que c'est toujours de la beauté ; de le voir avec gratitude et de pressentir que le reflet terrestre nous transmet un archétype sans failles. Etant donné que celui qui juge n'est pas exempt d'imperfection et qu'il doit en être conscient, de quel droit et avec quelle logique exigerait-il que les autres phénomènes cosmiques en soient exempts ? « Dieu seul est bon ».

*
* *

Le terme « exotérisme » désigne trois ordres différents, à savoir : premièrement, un système de symboles et de moyens ; deuxièmement, une voie ; et troisièmement, une mentalité. La première catégorie englobe les dogmes, les rites, les prescriptions légales, morales et autres, et la liturgie au sens le plus vaste ; la seconde englobe les pratiques religieuses générales, celles qui s'imposent à tous ; et la troisième catégorie comporte le psychisme propre à tel climat religieux, donc toutes les manifestations de la sentimentalité et de l'imagination déterminées par telle religion, telle piété, telles conventions sociales.

En d'autres termes, il importe de distinguer dans l'exotérisme les aspects suivants : le système formel qui offre des symboles et des moyens ; la voie exotérique, qui se fonde exclusivement sur ce système : la mentalité exotériste, qui est formaliste, volontariste et individualiste et qui ajoute aux simples formes toutes sortes de sentimentalités limitatives. Ce sont là trois significations tout à fait différentes du terme « exotérisme » : selon la première, la Loi religieuse est nécessaire et vénérable, et elle devient un élément constitutif de l'ésotérisme ; selon la seconde signification, la Loi diffère de l'ésotérisme sans forcément exclure certains éléments de celui-ci ; selon la troisième signification, il y a antinomie entre l'« extérieur » et l'« intérieur », ou entre la « lettre » et l'« esprit ».

Il est de la plus haute importance de ne pas confondre ces trois plans ; de ne pas perdre de vue, notamment, que le premier — à savoir le Dogme et la Loi — est disponible pour l'ésotérisme sous le double rapport de l'interprétation et de la pratique. Pour déterminer si un support spirituel est exotérique ou ésotérique, la question qui se pose est celle de savoir, non seulement de quelques formes doctrinales et légales il s'agit, mais aussi « qui » les accepte et les pratique, et par conséquent, « comment » on les accepte et les pratique. Ne sont

exotériques dans le Dogme et la Loi que les aspects qui dans leur littéralité sont limitatifs, mais non les aspects de pur symbolisme et partant d'universalité.

Quand au contraire il y a, d'une part interprétation exclusivement littérale des idées et des symboles, et d'autre part pratique volontariste et sentimentale des rites et des prescriptions — et cet individualisme répond à une conception anthropomorphiste de la Divinité, — c'est la voie elle-même qui relève de l'exotérisme ; le « croyant » accomplit ce que la Personne divine a ordonné, et il s'abstient de ce qu'elle a prohibé ; il le fait en vue du salut et sans nécessairement se préoccuper directement de la nature des choses, en ce qui concerne et l'attitude humaine et l'intention divine.

Ce que nous venons de dire montre qu'on ne peut pas dissocier entièrement la voie exotérique d'avec la mentalité exotériste ; n'empêche que les excès — le pédantisme et le fanatisme notamment — sont indépendants de la pratique religieuse en tant que telle ; celle-ci peut inspirer les tempéraments et comportements humains, mais elle n'en est pas solidaire par définition, c'est trop évident. L'exotérisme dogmatique et légal est d'institution divine ; la mentalité exotériste a droit à l'existence aussi longtemps que la piété conjure les abus, mais elle n'a rien de surnaturel ; ses droits coïncident plus ou moins avec ceux de la nature humaine.

L'exotérisme dogmatique, nous l'avons relevé plus d'une fois, présente des limitations providentielles, déterminées par sa mission et partant par sa raison d'être ; tout d'abord, il exclut l'idée de la relativité universelle — de *Mâyâ* — et par conséquent, il ignore les « aspects » divers et éventuellement antinomiques des choses, aussi bien que les « points de vue » qui en rendent compte ; ce qui revient à dire qu'il s'identifie lui-même à tel point de vue déterminé par tel aspect. Excluant la notion de *Mâyâ,* l'exotérisme se situe lui-même tout entier en *Mâyâ,* dont le sommet est le Dieu personnel créateur et légiférant ; *Paramâtmâ,* le suprême Soi — *l'Ungrund* de Bœhme — ne saurait produire un monde ni fonder une religion. Mais la religion ne saurait être fermée à l'égard de la vérité totale, car Dieu est un, et là où est la divine Personne, là est aussi la divine Essence[10]; celle-ci est accessible par l'ésotérisme, précisément, de plein droit et en dépit d'une certaine opposition inévitable de la part de l'encadrement exotérique.

Il faut se rendre à l'évidence que la religion extérieure n'est pas désintéressée ; elle veut sauver les âmes, ni plus ni moins, et cela au prix des vérités qui ne servent pas sa sainte stratégie. La sapience par contre ne veut que la vérité, et celle-ci coïncide forcément avec nos intérêts ultimes, puisqu'elle coïncide avec le souverain Bien.

*
* *

Dans l'Hindouisme, comme dans d'autres traditions archaïques, — dans la mesure où elles ont gardé une vitalité suffisante, — le rapport entre l'exotérisme et l'ésotérisme se présente autrement que dans les religions sémitiques : est exotérique ce qui n'a qu'une portée sociale, ou ce qui est pris au pied de la lettre ; et est ésotérique, non ce qui par soi-même relève de la métaphysique pure — *l'Adwaita-Védânta* n'est pas techniquement un «

---

10 Quand on dit que le Dieu personnel se situe en *Mâyâ*, ce qui risque d'être malsonnant, il faut prendre soin de préciser que ce Dieu est le Principe suprême « entrant » dans la Relativité universelle ; donc toujours le Suprême, malgré l'« entrée » ; ce qui permet d'affirmer que le Dieu créateur et légiférant est à la fois *Atmâ* et *Mâyâ*, ou *Atmâ* en *Mâyâ* ; mais jamais *Mâyâ* tout court.

ésotérisme » — mais ce qui pour des raisons quelconques, sociales surtout, doit être tenu secret.

L'Hindouisme — comme d'ailleurs les religions de l'Europe antique — n'est pas exclusivement intéressé au salut des âmes ; certes, il entend empêcher les hommes de tomber en enfer, mais il les abandonne à la transmigration, ce qui en langage monothéiste revient au même. Chez les Européens antiques — Grecs, Romains, Celtes, Germains — seuls les initiés vont au Paradis ; éventuellement aussi les héros, qui leur sont alors assimilés ; les autres demeurent dans les ténèbres, dans quelque Hadès souterrain, lequel combine pratiquement l'état des éléments psychiques périssables avec cette grande inconnue qu'est la transmigration à travers des états non-humains et extra-terrestres. Aussi le reproche de « paganisme », de la part des religions sémitiques, n'est-il pas tout à fait injustifié ; sauf bien entendu à l'égard des initiés, des platoniciens, des védantins.

Mais il ne suffit pas de constater les différences — voire les divergences — entre les perspectives religieuses et leurs structures exo-ésotériques ; notre besoin de causalité exige essentiellement la connaissance des causes, lesquelles résultent *a priori* de la réfraction de la Lumière divine dans les ténèbres cosmiques. La « descente » *(tanzîl)* du Koran signifie que la Volonté ordonnatrice du Dieu personnel — du Principe qui au contact de *Mâyâ* se personnalise, donc se limite, en vertu du rayonnement universel déterminé par la nature même du Souverain Bien, — que la Volonté ordonnatrice de Dieu, disons-nous, entre dans une âme collective déterminée par tels facteurs raciaux et ethniques ; et elle y entre avec des intentions « temporelles » aussi bien que « spatiales », c'est-à-dire visant les destins eschatologiques aussi bien que les situations sociales immédiates ; la succession et l'avenir d'outre-tombe aussi bien que la simultanéité et la cité terrestre. En descendant dans une âme collective, la Parole divine se réfracte dans les possibilités de cette âme : elle se judaïse, s'arabise, s'hindouïse ou se mongolise, suivant les cas ; et en se faisant humaine, elle ne peut pas demeurer sous tout rapport, ou dans chaque modalité, dans sa majesté et beauté originelles ; l'humain exige le petit et l'ambigu et ne peut vivre sans lui ; mais la grandeur, la transcendance et l'harmonie sans mélange subsistent toujours dans la substance surnaturelle de la Parole révélée. Le Christ est « vrai homme et vrai Dieu » ; il en va de même pour toute Révélation ; c'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue quand on rencontre des éléments à première vue par trop humains — au point de paraître invraisemblables — dans le flot varié des Messages divins.

Pour pouvoir comprendre au moins moralement certaines contradictions apparentes dans les Ecritures, il faut se rappeler la situation principielle suivante : la divine Toute-Possibilité est ontologiquement « antérieure » à la divine Personnification ; la première déverse dans la création ce qui est ontologiquement possible — c'est une manifestation d'infinitude, forcément contrastante et amorale parce qu'incluant d'une certaine manière l'impossible en raison de l'illimitation de la Possibilité même — tandis que la seconde, qui reflète hypostatiquement la Bonté essentielle de l'Essence, coordonne la chaos des possibilités et « désire » le bien, d'où précisément ce phénomène mi-divin mi-humain qu'est la Révélation[11].

L'ambiguïté de l'exotérisme est largement fonction de la complexité de l'Ordre divin ; nous disons « Ordre divin » pour indiquer que nous envisageons ici le Principe, non en soi

11 C'est là exactement le distinguo musulman entre la « Volonté » ontologique de Dieu et son « Désir » moral ; le point faible de la théorie étant l'attribution des deux degrés hypostatiques à une seule et même subjectivité anthropomorphe, comme nous l'avons fait remarquer plus d'une fois. Selon Ibn Arabî, Dieu se borne à « donner l'existence » à ce qui « veut exister » ; Il n'est pas « personnellement » responsable des possibilités en tant que telles.

mais sous le rapport de son « extension » dans la Relativité universelle[12]. Or la doctrine en quelque sorte minimale que doit être l'exotérisme — quel que soit son mode d'accentuation — ne saurait rendre compte de cet Ordre à la fois transcendant et relatif[13] sans laisser subsister des énigmes et des écueils, ou plutôt sans les créer.

*
* *

Un trait caractéristique des exotérismes monothéistes est la dogmatisation des spéculations théologiques ; c'est le parti pris, non seulement de vouloir mettre partout « les points sur les i », mais aussi de le faire au niveau de la « foi », donc de la contrainte dogmatique — c'est le rôle des conciles et des promulgations *ex cathedra* — alors qu'il suffirait dans bien des cas de laisser les énonciations scripturaires telles qu'elles sont, dans une sainte indétermination qui n'exclut aucun aspect de vérité et qui n'en cristallise aucun au détriment des autres. En effet, le mal est ici moins dans l'existence des spéculations et des précisions — car on ne peut empêcher les hommes de penser — que dans leur fixation dogmatiste ; on menace d'enfer non seulement ceux qui doutent de Dieu et de l'immortalité, mais aussi ceux qui osent douter d'une conclusion théologique exorbitante ; ce qui est d'autant moins plausible que de toutes façons on postule l'incompréhensibilité de Dieu et que l'on tient toujours en réserve cette fin de non-recevoir qu'est le « mystère ». Plus on précise *ex cathedra,* et plus on augmente les chances de scission et les risques de persécution ; ce qui ne serait pas le cas si l'on se contentait d'un niveau d'« opinions admissibles » ou « probables » à divers degrés[14]. Il n'y a pas lieu d'objecter que les purs métaphysiciens en font autant, car ce n'est pas l'action d'expliquer ou de préciser qui est en cause ici, mais le caractère formaliste et partant limitatif de la précision et surtout la dogmatisation contraignante qui s'y ajoute ; celle-ci n'entrant en aucune manière dans les intentions et fonctions de la connaissance pure et désintéressée[15].

L'exotérisme, vu sa mission, doit tenir compte des faiblesses des hommes ; donc aussi, soit dit sans euphémisme, de la sottise des hommes ; qu'il le veuille ou non, il doit assumer lui-même quelque chose de ces tares, ou du moins il doit leur réserver un certain espace, sous peine de ne pas pouvoir survivre en climat humain. Aussi ne doit-on pas trop s'étonner, ni

---

12 Cf. notre livre *Sur les traces de la Religion pérenne*, chapitre *Dimensions, modes et degrés de l'Ordre divin* (Ed. *Le Courrier du Livre*).

13 Purement transcendant à son sommet, relatif dans sa réverbération selon *Mâyâ* et néanmoins transcendant aussi sous cet aspect, du moins par rapport au monde. Le mystère des mystères — relevé en Occident par Maître Eckhart — est qu'il y a dans notre Intellect un « point divin » qui rejoint la pure Transcendance sans quoi nous n'en aurions pas la notion ; et c'est d'ailleurs ce point qui explique la possibilité de ce phénomène « central » qu'est l'homme.

14 Un exemple de l'ostracisme des exotéristes est le cas du pape Honorius I accusé d'« hérésie » d'une façon pour le moins disproportionnée; car l'idée que le Christ n'a qu'une seule volonté, la divine — c'est la thèse monothélite — n'enlève rien à la gloire du Christ, bien au contraire puisqu'elle se fonde sur l'axiome que rien dans la nature du Christ ne saurait s'opposer au Vouloir divin. Tout compte fait, c'est une opinion théologique simplificatrice et « non plausible » — puisque la volonté humaine existe bel et bien dans l'âme de Jésus — mais l'opinion n'est pas subversive pour autant ; c'est une ellipse dont il suffisait de relever l'intention, ou qu'il suffisait de mettre entre parenthèses.

15 Contre le confessionnalisme disputeur, les Indiens traditionalistes d'Amérique font volontiers valoir qu'on peut toujours discuter sur les concepts, mais non sur les symboles immuables de la nature vierge; et que les livres sont périssables, tandis que les symboles du Grand-Esprit demeurent ; le tout est de les comprendre. Quand on va au fond des choses, l'argumentation est loin d'être simpliste, et elle coïncide même avec la doctrine koranique des « signes » (*âyât*) divins dans le monde.

surtout se scandaliser, du phénomène paradoxal de la pieuse bêtise ; il est vrai que ce phénomène est loin d'être inoffensif puisqu'il affecte parfois le domaine canonique, mais il ne peut pas ne pas être puisque la religion s'adresse à tous et que tous doivent pouvoir se reconnaître en elle, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Un climat de croyance religieuse fait appel à l'émotivité, et celle-ci s'oppose évidemment à la parfaite objectivité, du moins quand elle outrepasse ses droits ; ce faisant, l'émotivité abusive nuit à la réflexion — nous dirons même à l'intelligence tout court, avec toutes les réserves qu'on voudra — tout en favorisant évidemment un sentimentalisme foncier, qui s'étend du parti pris initial jusqu'aux préjugés anodins[16]. Cependant : enlevez l'émotivité, et vous tuez la religion ; en outre, un cours d'eau, pour pouvoir couler, doit être limité de chaque côté, et c'est ainsi que l'exotérisme, ou la forme religieuse, a besoin de limitations pour pouvoir être un facteur de vie ; « qui trop embrasse mal étreint », dit le proverbe.

La mentalité exotériste est largement fonction d'associations d'idées que lui inspire l'imagerie religieuse : par exemple, en Islam, le soleil ne jouit pas d'un prestige sans mélange, et cela à cause du danger de concurrence avec Dieu et à cause des cultes solaires qui ont existé dans le Proche-Orient, ce dont témoignent quelques symbolismes fort désobligeants pour l'astre solaire. Indépendamment de cette imagerie et avant elle, le Koran parle du soleil, de la lune et des étoiles comme d'esclaves auxquels Dieu a imposé un travail forcé *(sakhara)* au service des hommes, puis il enjoint à ceux-ci de ne pas se prosterner devant les corps célestes ; aussi croit-on utile, chaque fois que Ton regarde le soleil ou la lune, de dire que « Dieu est plus grand » *(Allâhu akbar)*. Des remarques analogues valent pour le feu : alors que pour les traditions indo-iraniennes, ou simplement aryennes, le feu est sacré comme l'est le soleil — *Agni* et *Sûrya* étant des théophanies — il assume dans le monothéisme des Sémites un coloris maléfique à cause de son association avec l'enfer[17]. Le Christianisme, qui ne se fonde pas sur la jalousie de l'Unité, n'a pas à l'égard du soleil de tels soucis, comme le prouve le « Cantique du Soleil » de saint François d'Assise ; pour le Chrétien, il est trop évident que l'astre du jour n'est pas Dieu ou qu'il n'est pas le Christ ; aussi peut-il aimer le soleil en toute innocence et sans le moindre complexe de culpabilité. Une question qui peut se poser ici, en marge, est la suivante : un Occidental qui aurait de sérieuses raisons de vouloir suivre la voie des Soufis serait-il obligé d'adapter le sentiment musulman à l'égard de l'astre royal — nous avons choisi cet exemple parmi d'autres — c'est-à-dire, devrait-il se persuader d'avoir une réaction imaginative et sentimentale qu'il n'a pas et qu'il ne peut pas avoir ? Evidemment non, d'autant que le Soufisme essentiel ne saurait l'exiger ; car la mentalité confessionnelle est une chose, et la réalisation spirituelle en est une autre.

Mais revenons aux Arabes : par une curieuse dérogation à la sensibilité que nous avons décrite, les expressions « Soleil des Princes » *(Shams el-umarâ)* « Soleil des savants » *(Shams el-ulamâ),* « Soleil de la Direction (spirituelle) » *(Shams el-Hudâ),* et d'autres sont des titres honorifiques ; « Soleil de la Religion » *(Shams ed-Dîn)* est un nom d'homme, et « Pareille au Soleil » *(Shamsî* ou *Shamsiyah)* et « Soleil du Jour » *(Shams en-Nahâr)* sont des noms de femmes ; ce qui évoque le sentiment unanime de l'homme primordial, ou de l'homme en soi, donc aussi l'ésotérisme. Du reste, quand le Koran déclare que « Dieu est la Lumière des cieux et de la terre » (Sourate *La Lumière*), il est impossible que, selon la nature

16 Bien caractéristique d'un humilitarisme sentimental, et paradoxalement individualiste, est cette opinion d'un hésychaste : se souvenir constamment de Dieu, ce n'est rien de grand ; est grand par contre de se croire inférieur à toute autre créature. Une surprenante ignorance de la qualité sacramentelle du Nom de Dieu se combine ici avec une étrange méconnaissance des qualités et mérites de la sainte persévérance, et avec une non moins étrange abdication de l'intelligence, au nom de la vertu. — « Qui s'élève soi-même, sera abaissé » : ce qui ne saurait signifier que l'humilité soit incompatible avec cette prérogative de l'homme qu'est le discernement, donc l'objectivité ; on peut en outre se demander si « s'abaisser pour être élevé » est vraiment de l'humilité. De telles inconséquences, certes, ne sont l'apanage d'aucune religion particulière.

17 On est loin d'Héraclite, pour qui le feu — ou plutôt son prototype divin — est à l'origine de toute chose.

des choses, le soleil soit tout à fait exclu de cette hiérarchie ; bien qu'aucun Musulman ne puisse le reconnaître, sauf éventuellement en climat ésotérique. Au demeurant, toutes ces considérations sur l'astre solaire s'appliquent également, à un degré ou un autre et d'une façon appropriée, à la lune et même aux étoiles : « Pleine Lune de la Religion » *(Badr ed-Dîn)* et « Etoile de la Religion » *(Najm ed-Dîn)* sont des noms masculins ; « Pareille à la Pleine Lune » *(Badrî* ou *Badriyah)* « Etoile » *(Najmah)* et autres images de ce genre sont des noms féminins.

Dans le Koran, le soleil est décrit trois fois comme une « lampe » *(sirâj),* et ce mot est appliqué également au Prophète, d'où son nom *Sirâj,* lequel établit — nous a-t-on dit — une connexion scripturaire et liturgique entre Mohammed et le soleil[18]. Cette « réhabilitation » de l'astre diurne, et surtout sa glorification indirecte par des noms propres et autres métaphores, semblent indiquer que la sensibilité des Musulmans n'est pas trop affectée par le symbolisme péjoratif dont il s'agit ni par l'ostracisme sacré des théologiens [19] ; ce qu'on peut admettre avec certaines réserves, car on ne peut écarter tout à fait les « pièces à conviction », c'est-à-dire certaines formulations classiques. Une remarque encore, pendant que nous en sommes à ce sujet : dans l'imagerie musulmane, la pluie est la grande privilégiée, ce qui se comprend sans peine dans un pays désertique ; le Koran ne manque aucune occasion de la mentionner avec éloge, et le Prophète aimait à exposer sa tête à la pluie à cause de la bénédiction qu'elle transmet.

Une question dont nous voudrions dire quelques mots ici — en passant et avant d'aller plus loin — est celle de l'intégration d'un élément étranger dans tel formalisme traditionnel ; ce problème nous situe entre le syncrétisme, qui est intrinsèquement hétérodoxe, et l'ésotérisme, qui dans certains cas peut accepter de telles coïncidences. C'est qu'en principe, l'ésotérisme est « ouvert à toutes les formes », comme s'exprime Ibn Arabî en parlant de son cœur ; mais en fait, de telles exceptions dépendent de certaines conditions tant subjectives qu'objectives ; nous demanderons donc, non seulement quelle chose a été faite, mais aussi, par qui et pourquoi elle a été faite.

Il est deux principes qui peuvent se réaliser sporadiquement au sein de l'ésotérisme et à divers degrés, mais toujours d'une manière partielle et retenue : le premier est qu'il n'y a au fond qu'une seule religion à diverses formes, parce que l'humanité est une et que l'esprit est un ; le second principe est que l'homme porte tout en lui-même, du moins potentiellement, en vertu de l'immanence de la Vérité une.

*
* *

La seule explication plausible pour les outrances théologiques d'un Asharî — hormis le zèle religieux — est le principe de la vérité « fonctionnelle », non « informante », dont nous avons parlé plus haut ; est « vrai », non forcément ce qui rend adéquatement compte d'une réalité, mais ce qui sert tel intérêt psychologique en vue du salut et à l'égard de telle mentalité. A ce point de vue-là, l'hérésie n'est pas l'erreur objective, elle est l'inopportunité subjective : mieux vaut arriver au Paradis avec un membre en moins que d'être jeté en enfer

18 A noter néanmoins que l'image de la lampe gêne moins le sentiment musulman que celle du soleil, car nul n'a la tentation d'adorer une œuvre artisanale, fût-elle un symbole de lumière. En priant dans une mosquée, le fidèle se prosterne forcément en direction de la lampe du *mihrâb* ; il ne le ferait pas en direction du soleil.

19 De même pour la question des causes secondes : le Musulman moyen ne doute pas que le feu a le don de brûler, en dépit des subtilités hanbalites ou asharites.

avec tous les membres ; ce principe, purement moral et mystique dans l'intention du Christ, devient intellectuel ou doctrinal sur le terrain de certaines spéculations théologiques. Si Asharî soutient que le feu ne brûle pas de par sa propre nature, qu'il ne brûle que parce que Dieu décide d'opérer le brûlement, c'est parce qu'il s'agit de persuader les fidèles que « Dieu est sans associé », en dépit de l'évidence qu'il s'adjoint des Anges et des Prophètes[20]; et si cette même doctrine va jusqu'à affirmer que le mal vient de Dieu sans quoi il n'arriverait pas, ou que Dieu peut imposer des obligations que l'homme est incapable d'accomplir, ou que Dieu peut faire souffrir — voir punir — une créature sans motif et sans compensation, ou que, n'étant obligé à rien, il peut faire avec les hommes « ce qu'il veut », et que par conséquent ce ne serait pas injuste de sa part de mettre les bons en enfer et les mauvais au Paradis[21], — si la doctrine asharite soutient de telles énormités, c'est au fond pour faire une guerre préventive à telles prédispositions vicieuses de l'homme, à tort ou à raison et dans le contexte de telle mentalité sans doute héroïque, mais encline à l'insouciance et à l'insoumission [22].

On peut être d'avis différents quant à la légitimité ou à l'efficacité de tels stratagèmes, mais ce qui nous importe ici, ce n'est pas leur qualité, c'est leur intention ; donc le principe de la « vérité fonctionnelle », indirecte et conditionnelle, non directe, informante et catégorique [23]. Le « laisser-faire » du Saint-Esprit en matière théologique — si l'on peut s'exprimer ainsi — s'explique somme toute par la nécessité de compter avec les faibles capacités de la majorité et par conséquent de renoncer dans une mesure plus ou moins large à l'élément intellectuel ; d'accentuer d'autant plus l'élément moral et émotionnel et l'intérêt eschatologique. Mohammed savait ce qu'il disait en affirmant que « la divergence *(ikhtilâf)* des savants de la Loi sont une Miséricorde » : les différences d'opinion sont d'autant plus utiles qu'il est impossible de satisfaire les besoins du peuple croyant en présentant une doctrine métaphysique homogène ; outre qu'il est vrai, même au sein d'une religion, qu'« il faut de tout pour faire un monde ».

Le polythéisme ni l'idolâtrie ne sauraient entrer dans l'Islam ; mais ils y entrent malgré tout en ce qu'ils peuvent signifier de positif et partant de légitime : le « polythéisme musulman » est représenté par les quatre-vingt-dix-neuf Noms de Dieu, et l'« idolâtrie musulmane », par la kaaba et la pierre noire ; la kaaba se prolongeant par la niche de prières dans les mosquées. On objectera que ce ne sont pas là des images ; sans doute, mais ce sont néanmoins des objets matériels, des objets situés dans l'espace ; un arbre n'est pas non plus une image, et pourtant, l'Islam le rangerait parmi les idoles si on priait vers un arbre particulier, intentionnellement et en même temps indépendamment de toute question de

---

20 Et en dépit de l'idée que chaque goutte de pluie est déposée par un ange, et autres inconséquences de ce genre.

21 Tout aussi absurde est l'atomisme asharite, qui provient d'une conception défectueuse de la causalité : de l'incapacité de voir — ou du refus de comprendre — que les causes physiques, loin d'être exclues par les causes métaphysiques, au contraire manifestent ou reflètent celles-ci, et sont relativement réelles précisément en vertu de la réalité absolue de leurs prototypes *in divinis*.

22 Toutes ces outrances sont contredites par le théologien hanéfite Mâturîdî, qui estime que la liberté de l'homme est relativement réelle et non imaginaire, et que Dieu ne « désire » (*ridhâ*, « complaisance ») que les bonnes actions ; que Dieu, quand il exige quelque chose de la créature, confère à celle-ci *ipso facto* la capacité de l'exécuter ; que l'injustice est incompatible avec la nature divine, et non qu'elle est justice parce que l'agent est Dieu. Ajoutons qu'avant Mâturîdî, les motazélites ont eu le mérite d'enseigner sans ambages l'obligation de Dieu d'être juste envers les hommes : obligation librement assumée et résultant d'une part de la Perfection divine même, et d'autre part de la nature intelligente et responsable conférée par Dieu à la créature humaine. On pourrait dire paradoxalement : si la nature divine permettait que Dieu s'attribue tous les droits en toute circonstance, il n'aurait pas créé l'homme ; formulation qui serait digne de Zénon d'Elée, sans être pour autant dépourvue de sens.

23 Malgré la caution donnée par Ghazâlî aux opinions outrancières que nous avons citées, la théologie sunnite ne les a guère retenues ; la grande majorité des Sunnites, pourtant asharite, se range pratiquement aux idées de Mâturîdî, lesquelles peuvent être qualifiées de « raisonnables ».

direction canonique, de *qiblah*. En bonne logique et en toute rigueur, les Musulmans devraient prier en fermant les yeux — ce qu'ils ne font pas — et sans s'occuper d'une direction rituelle ; l'abstraction serait alors parfaite ; mais en fait, ils prient devant une chose visible, le *mihrâb,* et vers une chose visible, la kaaba. Le purisme d'une religion, on le voit, est forcément relatif quand il s'agit de choses qui en soit sont justifiées et qui en plus sont opportunes.

Les Musulmans iraniens et indiens[24], et même certains Arabes, ne craignent pas de pratiquer la peinture alors que la Sounna la prohibe ; il est vrai qu'il y a divergence sur la question de savoir si les images ne sont interdites que dans le cas des statues, qui « projettent une ombre » ; mais le sentiment prédominant des oulémas est nettement hostile à l'art figuratif et n'admet pas d'exceptions. Ici aussi, il faut prendre en considération le motif de la Loi, et c'est la tendance des Sémites à l'idolâtrie ; les Aryens n'ont pas cette tendance, ce qui signifie qu'ils ne sont pas idolâtres quand ils rendent un culte à des images ; les Hindous — sauf dans des cas de déviation populaire — ne sont pas plus idolâtres au fond que les Chrétiens, qui certainement ne le sont pas. En bonne logique, les Chrétiens devraient être aussi iconoclastes que les Juifs puisqu'ils se fondent sur la Bible, mais ici comme dans d'autres cas, c'est l'instinct de la « nature des choses » qui a prévalu, et qui a même donné lieu à certains modes de spiritualité ; l'icône-sacrement véhicule des grâces et opère des miracles.

Ajoutons que la musique et surtout la danse entrent dans la même catégorie d'ambiguïtés traditionnelles ; mal vus dans l'Islam, ces arts n'en sont pas moins pratiqués dans le Soufisme, toujours en vertu de la justification profonde que leur confère ce critère universel qu'est la nature des choses. Inopportunité n'est pas erreur ni mauvaiseté, et il peut toujours y avoir des cas où l'opportunité change de camp, non seulement parce que les hommes sont divers, mais aussi — et avant tout — parce que l'homme est un.

Un exemple de formalisme excessif — et de conventionnalisme proprement superstitieux — nous est offert par certains vêtements de la femme musulmane : il y a en Inde islamique des voilements qui ont quelque chose de proprement sinistre — on dirait des prisons ambulantes ou des spectres — ce qui est pour le moins contre nature, et ce qui prouve à quel point l'esprit exotériste peut être pédant, aveugle et recroquevillé ; par contre, le voile de la femme marocaine est moralement et esthétiquement plausible, c'est pour ainsi dire « un point de vue comme un autre ». La femme berbère du Maghreb ne porte pas le voile — il convient de le rappeler ici — et de même pour bien des Musulmanes de race noire et jaune, sans parler d'autres exemples difficiles à cataloguer ; ce qui montre que cette coutume vestimentaire n'a rien d'essentiel au point de vue de la Loi[25].

Dans tous les climats de sursaturation formaliste, c'est sporadiquement l'instinct de la « nature des choses » ou de la norme archétypique et primordiale qui reprend le dessus, ce qui sans relever techniquement de l'ésotérisme s'apparente néanmoins à son esprit ; à la vision désintéressée et universelle du bien et du mal, de l'utile et de l'inutile, du beau et du laid, et aussi, il faut bien le dire, du sérieux et du ridicule, ou de l'humain et du monstrueux, suivant

---

24 Nous entendons les Iraniens au sens propre du mot et non les seuls Persans. Il est du reste curieux que les chefs de gouvernement de pays étrangers — et le fait est fréquent à notre époque — puissent se mêler de questions qui ne regardent que l'Académie Française ; celle-ci ne s'occupe pourtant pas de la question de savoir comment on appelle la France en siamois ou en cingalais.

25 La prescription de « cacher les charmes » permet bien des interprétations, y compris les plus paradoxales puisque la pudeur se concentre parfois sur le seul visage.

les cas[26]. Et c'est normalement une des fonctions de l'ésotérisme, non de jouer au *mufti* ou au *pandit,* mais de ramener dans la mesure du possible les formes visibles aussi bien que les comportements moraux à la sérénité d'un Paradis perdu, mais toujours accessible au fond de nos cœurs.

*
* *

Au point de vue de la vérité pure ou totale, l'inconvénient inévitable des religions sémitiques ou monothéistes est de réduire l'homme à un aspect privatif ou négatif de l'homme moyen, à un côté minimal si l'on veut : le Christianisme définit l'homme comme « le pécheur » qui doit faire pénitence, tandis que l'Islam le définit comme « l'esclave » qui n'a qu'à obéir, et dont l'intelligence n'est là que pour enregistrer des ordres ; ce n'est pas toute la religion, certes, et ce n'est pas injustifié sur un certain plan ou dans un certain but, mais c'est en tout cas assez pour créer des malentendus et des malaises sur un plan supérieur, et surtout, pour ouvrir la porte aux abus du sentimentalisme. Au reste, s'il est dans la possibilité humaine de présenter les idées les plus sottes de la façon la plus intelligente — c'est le cas des philosophes modernes — l'inverse doit être possible aussi, à savoir que l'on présente les idées les plus intelligentes de la façon la plus sotte, comme cela arrive précisément au sein des religions.

Quant à la question générale de l'équilibre entre la foi et l'intellection, ou entre leurs droits respectifs, elle est juridiquement insoluble, car elle dépend d'impondérables personnels ; le déséquilibre entre les deux points de vue ou domaines est par conséquent une sorte de calamité naturelle, mais l'homme est ce qu'il est.

Et pourtant il y a, par la force des choses, des moyens de réglementer cet équilibre, en tenant compte des facteurs d'harmonie dans le monde et dans notre esprit. Nous pensons ici à la complémentarité entre le sens du vrai et le sens du beau ; le sens de l'évident et le sens du sacré ; or la seconde capacité intuitive contribue à réglementer les exigences de la première. L'homme sage s'abstient parfois de se poser des questions, non parce qu'il désespère de son intelligence, mais parce que son sens de la beauté lui impose une limite, non d'obscurité, mais de lumière ; il n'y a du reste pas de science sacrée sans quelques modes de sainte ignorance. Sinon l'Absolu entrerait *taie quale* dans le relatif, et l'Infini dans le fini ; l'Etre nécessaire ferait éclater la contingence et il n'y aurait plus ni relativité ni, par conséquent, existence et sagesse existante[27]. Qui dit manifestation, dit limitation.

*
* *

Quand deux religions doivent se côtoyer, comme dans l'Inde, ou comme en Palestine au temps des croisades, il se produit deux choses : d'une part un raidissement du côté de la religion formelle, et d'autre part un assouplissement et une certaine interpénétration du côté

---

26 Pour ce qui est de l'hyperbolisme gratuit d'un certain langage religieux, il importe de ne pas le confondre avec le symbolisme proprement dit, lequel de toute façon n'est pas une question de style. Remarquons à ce propos que pour l'Occidental, il est difficile de concevoir que l'exagération pure et simple puisse faire partie de l'éloquence ; pourtant, il suffisait d'y penser ; c'est comme l'œuf de Christophe Colomb.

27 C'est ce que le Koran exprime en ces termes : « Et ne te fonde pas sur ce dont tu n'as aucune connaissance ; en vérité : l'ouïe, la vue, le cœur, de tout cela il sera demandé compte. — Ils t'interrogeront sur l'Esprit (universel, *Rûh*) ; dis : l'Esprit procède de l'Ordre de ton Seigneur (par rayonnement ou prolongement hypostatique) et il ne vous a été donné que peu de la science (des mystères divins). Et si Nous (Dieu) voulions, Nous enlèverions ce que Nous t'avons révélé... » (Sourate *Le Voyage Nocturne*, 36, 85 et 86).

de la spiritualité ; il est vrai que les religions se côtoyent partout, mais nous avons maintenant en vue des cas où l'antagonisme est virulent, et non émoussé par l'habitude et l'indifférence. Une vérité cruciale qui se dégage de ces côtoiements et de ces réciprocités est la suivante : dès lors que l'homme a saisi la validité d'une religion autre que la sienne — et cette compréhension est fonction de l'expérience concrète autant que de l'intuition intellectuelle — Dieu ne peut pas ne pas tenir compte de l'élargissement de la perspective spirituelle de cet homme, ni de la conscience qu'aura cet homme de la relativité des formes en tant que telles ; Dieu n'aura donc absolument pas les mêmes exigences qu'il a vis-à-vis des croyants totalement enfermés dans le système formel de leur religion, mais il aura en même temps de nouvelles exigences. La connaissance n'est pas un cadeau qui n'engage à rien, car toute science a son prix ; le « moins » du côté de la religion formelle doit être compensé par un « plus » du côté de la religion informelle, laquelle coïncide avec la *sophia perennis*.

L'ésotérisme, avec ses trois dimensions de discernement métaphysique, de concentration mystique et de conformité morale, comporte en dernière analyse les seules choses que le Ciel exige d'une façon absolue, toutes les autres exigences étant relatives et partant plus ou moins conditionnelles. La preuve en est qu'un homme qui n'aurait plus que quelques instants à vivre ne pourrait plus faire autre chose que, premièrement : de regarder vers Dieu avec l'intelligence ; deuxièmement : d'appeler Dieu avec la volonté ; troisièmement : d'aimer Dieu avec toute l'âme, et de réaliser en l'aimant toute vertu possible. On pourrait s'étonner de cette coïncidence entre ce qui est le plus élémentairement humain et ce qui appartient quintessentiellement à la plus haute sagesse, mais ce qui est le plus simple retrace précisément ce qui est le plus élevé ; *extremitates aequalitates,* « les extrêmes se touchent ».

LES DEUX PROBLÈMES

Au point de vue d'une piété nourrie d'anthropomorphisme, la question de la prédestination aussi bien que celle du mal constituent les deux problèmes par excellence. Au point de vue de la connaissance métaphysique par contre, le seul problème est celui de l'expression par le langage ; la difficulté réside alors dans le fait que la lourdeur du langage nécessite des longueurs en principe illimitées[28]. Quoi qu'il en soit : sur le plan des principes, il n'y a pas de questions insolubles, car l'esprit humain étant total — et non partiel comme l'intelligence animale — tout ce qui « est » peut en principe être connu ; le réel et le connaissable coïncident. Il en est ainsi, non pour la faculté rationnelle sans doute, mais pour l'Intellect, dont la présence — actuelle ou seulement potentielle — constitue la raison d'être de la condition humaine.

Si la question du mal et celle de la prédestination apparaissent comme des problèmes insolubles à la moyenne des croyants, c'est parce que la théologie, en raison de son anthropomorphisme, s'arrête à mi-chemin ; elle personnalise abusivement le Principe suprême, ce qui montre qu'elle a une idée insuffisante de ce que nous appelons l'« Ordre divin ». Sans doute, il n'y a pas de cloison étanche entre le raisonnement et l'intellection, mais celle-ci ne saurait intervenir d'une façon plénière et décisive dans une pensée qui est solidaire des cristallisations dogmatiques et des sentimentalités correspondantes.

*
* *

L'Absolu comporte par définition l'Infini — leur commun contenu étant la Perfection ou le Bien — et l'Infini à son tour donne lieu, au degré de ce « moindre Absolu » qu'est l'Etre, à la Toute-Possibilité. L'Etre ne peut s'empêcher de comporter la Possibilité efficiente, parce qu'il ne peut pas faire que l'Absolu ne comporte pas l'Infini.

La Possibilité a pour ainsi dire deux dimensions, une « horizontale » et une « descendante », ou une « qualitative » et une « quantitative », analogiquement ou métaphoriquement parlant. La première contient les qualités indéfiniment diverses et les archétypes, tandis que la seconde les projette en direction du « néant » ou de l'impossibilité ; en s'éloignant de sa source, du pur Etre, cette dimension d'une part coagule les qualités et les archétypes, et d'autre part manifeste leurs contraires ; d'où en fin de compte le phénomène de la manifestation contrastante et par conséquent celui du mal. L'Etre, qui coïncide avec le Dieu personnel, ne peut empêcher le mal parce que, nous l'avons dit, il ne peut — et ne peut vouloir — abolir l'Infinitude du pur Absolu.

Et ceci résout cette difficulté : si Dieu est à la fois bon et tout-puissant, pourquoi n'abolit-il pas le mal ? Ne le veut-il pas ou ne le peut-il pas ? Pour les raisons que nous venons d'indiquer, il ne peut abolir le mal comme tel — et il ne peut vouloir l'abolir puisqu'il

28 L'antipode de l'inévitable complication de la dialectique abstraite est le symbolisme visuel, ou le symbolisme tout court, qui offre tous les aspects d'un problème à la fois, mais sans pour autant fournir les clefs qui permettraient de tout déchiffrer.

en connaît la nécessité métaphysique — mais il peut et il veut abolir tel mal, et en fait, tous les maux particuliers sont passagers[29] ; le déploiement cosmogonique lui-même est passager puisque la Manifestation universelle est soumise à des phases et se résorbe « périodiquement » dans l'apocatastase ou la « Nuit de Brahma ».

En un sens, l'Absolu est au-delà du bien et du mal, mais en un autre sens, il est l'essence même du bien, c'est-à-dire qu'il est le Bien tout court. Il n'est ni bon ni mauvais en tant qu'il conditionne, par son rayonnement d'infinitude, la genèse de ce que nous appelons le mal, mais il est bon en ce sens que tout bien concevable témoigne de sa nature essentielle ; le mal en tant que tel ne saurait avoir sa racine dans le pur Absolu, ni dans ce « moindre Absolu » qu'est l'Etre, le Dieu personnel. D'un autre côté, le mal cesse d'être le mal quand on l'envisage en tant que nécessité métaphysique concourant à ce « plus grand bien » qu'est, d'une part la manifestation contrastante du bien, et d'autre part la résorption transformante de tout mal dans le Bien à la fois initial et terminal ; *ad majorent Dei gloriam*. En ce qui concerne le fond du problème, nous pourrions aussi nous exprimer ainsi : le Bien absolu n'a pas de contraire ; un bien qui a un contraire n'est pas le Bien absolu ; « Dieu seul est bon ».

Si on disait que l'Infinitude surontologique, ou la Possibilité ontologique qui la projette, est « bonne » dans le sens contrastant où nous entendons ordinairement ce mot, on se heurtrait à l'objection que le mal existe ; sous ce rapport de la causation indirecte du mal — qu'il soit privation ou excès — il faut dire que la Possibilité est au-delà de l'opposition dont il s'agit ; elle est « amorale » si l'on veut. Sous un autre rapport cependant, celui de la nature intrinsèque et positive du suprême Principe, on doit reconnaître que la Possibilité efficiente ou le Dieu Personnel, comme *a fortiori* l'Infinitude de la Divinité impersonnelle ou supra-personnelle, doivent être définis comme le « souverain Bien ».

Parallèlement au problème du mal, lequel met en cause et la Toute-Puissance et la Bonté de Dieu, et qui n'existe qu'à cause de la confusion anthropomorphiste entre la Divinité impersonnelle et le Dieu personnel — parallèlement à cette question, il y a le problème de la prédestination, lequel met en cause, d'une part la liberté et partant la responsabilité de l'homme, et d'autre part et la Bonté et la Justice de Dieu. Ici encore, la solution de la difficulté est dans la distinction entre l'Etre et le Sur-Etre, ou entre le « moindre Absolu » et le « pur Absolu » : la prédestination ne saurait relever d'un « vouloir » — forcément arbitraire en ce cas — du Dieu personnel ; elle relève de la pure Possibilité, dont la source, nous l'avons dit, est dans l'Infinitude de l'Absolu. A ce point de vue-là, nous dirons qu'une créature est une possibilité, et une possibilité est ce qu'elle est, donc en un sens ce qu'elle « veut être » ; le destin en est un aspect parmi d'autres. L'individu « veut » ce qu'il « est », et on pourrait même dire, plus profondément, qu'il « est » ce qu'il « veut » : ce que veut — ou voulait initialement — sa possibilité, celle qu'il manifeste précisément.

Tout le monde est d'accord que l'homme se distingue de l'animal par le libre arbitre ; mais nul ne saurait nier que, comparé à l'oiseau en cage, l'oiseau qui s'envole est libre ; le caractère relatif de cette liberté n'enlève rien à la réalité qu'elle représente et qu'elle possède. Donc, la liberté même de l'animal existe incontestablement, mais il va sans dire que l'existence d'une chose ne signifie pas que celle-ci soit absolue ; dénier l'absoluité ne revient pas à dénier l'existence, c'est trop évident.

Le Dieu personnel, s'adressant à l'individu et à la collectivité — par définition faite d'individus — se fait lui-même individu : c'est-à-dire qu'il crée une religion forcément

29 Même l'enfer ; ce que la théologie, pour des raisons d'opportunité morale et sous ce rapport à bon droit, ne saurait reconnaître explicitement. Nous y reviendrons dans un chapitre ultérieur.

particulière et formaliste et qui de ce fait ne saurait être universelle sous le rapport de la forme, pas plus qu'un individu en tant que tel ne peut représenter ou réaliser l'universalité. La Divinité impersonnelle par contre ne crée pas de religion ; le divin Soi confère la vérité universelle et la sainteté correspondante à partir de l'intérieur, en illuminant l'Intellect et en pénétrant dans le Cœur ; ce qui présuppose que celui-ci soit sans tares, sans passions et sans erreurs, qu'il ait donc réintégré la pureté primordiale.

Mais Dieu est un, et il ne saurait être question d'accéder à l'immanence à l'encontre de la transcendance, ou d'approcher la Divinité impersonnelle contre la volonté ou les exigences du Dieu personnel ; en dehors d'un cadre religieux notamment.

*
* *

Certes, les théologies ont le droit d'user des stratagèmes simplificateurs et moralisateurs qui s'imposent dans leur rayon d'action, mais l'intelligence humaine — dans la mesure où elle est capable de rejoindre sa propre substance — n'en a pas moins le droit de connaître, au-delà des intérêts moraux et autres, la simple nature des choses, et cela même dans l'Ordre divin. Le point de vue théologique ne peut s'empêcher d'attribuer pratiquement au Dieu personnel, qui pourtant est compris en *Mâyâ,* les caractères de la Divinité impersonnelle, qui seule est au-dessus de *Mâyâ* ou de la Relativité ; mais le pur Intellect — donc en principe l'homme— peut dépasser *Mâyâ* puisqu'il est essentiellement capable de concevoir le pur Abolu, qui est au-delà de *Mâyâ,* de la Relativité, de l'Etre. L'homme n'est donc pas, en principe, absolument soumis au Dieu Personne, ou au Dieu - *Mâyâ ;* il l'est en tant qu'individu, mais non sous tout autre rapport, et c'est pour cela que le *pneumatikos* est « à lui-même sa propre Loi », ce qui évoque tout le problème de l'immanence de principe de la Vérité et de la Voie ; nous disons « de principe », en insistant fortement sur cette réserve, car tout homme n'est pas *jîvan-mukta.*

En tout état de cause, nous sommes ici à la limite de l'exprimable, où l'on n'a qu'un choix : ou bien prendre sur soi de fournir des points de repère qui ne peuvent exclure le paradoxe, la complication, l'ellipse et autres inconvénients de la pensée et du langage, ou bien s'abstenir de satisfaire certains besoins de causalité pourtant impérieux, et se borner à faire valoir que « Dieu fait ce qu'il veut » et que le « potier » ne doit pas de comptes aux « pots » qu'il a façonnés selon son bon plaisir. Pourtant, en renonçant à tenir compte des besoins de causalité auxquels l'homme a droit en principe, puisqu'ils résultent de l'intelligence totale qui caractérise l'espèce humaine, on ouvre la porte aux usurpations lucifériennes et par là aux plus pernicieuses des erreurs et des dénégations, celles qui affectent tout ce qui fait la raison d'être de l'homme.

Donc, l'homme a essentiellement le droit de poser certaines questions : nous avons dit « en principe », car en fait il y a la déchéance originelle, laquelle oblige les religions — et partant les théologies — à traiter l'homme comme un enfant ou un malade ; mais l'homme déchu n'est pas tout l'homme, et il en résulte des problèmes — ou des droits et des devoirs — au sujet desquels il serait vain de légiférer selon la « lettre » de la Loi.

Au demeurant, les explications métaphysiques ont deux fonctions, l'une *de jure* et l'autre *de facto :* fournir des informations — et par là donner des clefs — à ceux qui sont qualifiés pour les recevoir, et libérer d'erreurs ceux qui en ont contracté au contact de fausses idéologies ; dans ce dernier cas, la fonction de la sagesse sera *a priori* de permettre, à ceux qui ont perdu la foi, de recouvrer la capacité de croire en Dieu, et toutes les grâces qui en résultent.

SUR LES TRACES DE LA NOTION D'ÉTERNITÉ

Si l'on conçoit l'Eternité selon le sens propre du terme, en entendant par lui ce qui est au-delà de la durée et par conséquent n'a ni un commencent ni une fin, on comprend par là même que cette qualité ne saurait être attribuée à des choses créées. C'est pourtant ce que font, ou semblent faire, les dogmes eschatologiques du Monothéisme, quand d'une part ils nous apprennent qu'il y a un enfer, et d'autre part nous disent qu'il est éternel ; nous choisissons d'emblée cet exemple parce qu'il est, pratiquement, de beaucoup le plus paradoxal et le plus problématique. En d'autre termes : la religion, si d'une part elle fait œuvre d'information, d'autre part elle obéit à un souci d'efficacité morale au détriment de l'exactitude métaphysique du message, laquelle n'a d'ailleurs aucune urgence au point de vue où l'exotérisme se place. Nous admettons sans peine que l'idée d'un enfer temporel et partant transitoire perdrait sa force contraignante pour beaucoup d'hommes, du moins dans un certain secteur ethnique ; mais l'attribution de l'éternité au feu infernal n'en est pas moins une épée à double tranchant, en fin de compte, comme l'histoire de la libre pensée le prouve.

Il est vrai que dans l'Islam, l'idée d'un enfer quasi absolu se trouve atténuée, ou même dépassée, par des réserves en soi décisives, mais qui ne sont pas nécessairement mises au premier plan : ainsi, le Koran présente l'enfer comme « perpétuel » *(khâlid)* tout en ajoutant : « à moins que Dieu ne le veuille autrement » ; le Prophète déclare même explicitement que l'enfer prendra fin[30] ; Asharî fonde cette même idée sur la Miséricorde essentielle *(Rahmah)* de Dieu — laquelle selon le Koran « s'étend à toute chose »[31] — et il semble avoir eu le mérite de faire partager cette thèse par la plupart des Musulmans sunnites : mais d'après d'autres informations, les théologiens ne seraient pas d'accord sur ce point, malgré le *hâdîth* que nous venons de mentionner[32].

Quelques partisans de l'idée asharienne soutiennent que ni le Koran ni la Sounna ne fournissent aucune preuve de la cessation du châtiment, mais que la Révélation divine et l'inspiration prophétique ne fournissent pas non plus la preuve du contraire — le Koran n'affirmerait que la pérennité de l'enfer mais non celle des peines — et ils en concluent qu'il vaut mieux ne pas débattre cette question en public ; or, outre que leur opinion ne nous paraît guère soutenable, il faut savoir que l'opposition de fait entre la rigueur du Koran et la douceur du Prophète — si l'on peut dire — est un antinomisme dialectique et non une divergence : chacune des sources traditionnelles énonce tel aspect du réel d'une manière quasi absolue, comme s'il s'agissait d'un système clos ; ceci pour prévenir soit des solutions de facilité, soit des positions de désespoir [33]. C'est aux sages, conclut en substance Ibn Arabî, de percer le mur des incohérences formelles et providentielles.

---

30 Même déclaration chez la plupart des docteurs de la Torah qui depuis l'Antiquité font autorité dans la tradition juive.

31 Ou « englobe » (*wasi'at*) toute chose (Sourate *Les Elévations*, 156). Selon ce principe de Miséricorde, le Dhyâni-Bodhisattwa Jizô (Kshitigarbha) fait son apparition bienfaisante même dans les enfers.

32 Pour ce qui est de la réserve koranique, certains l'ont interprétée comme signifiant simplement que Dieu est tout -puissant et qu'il « fait ce qu'il veut ».

33 Un exemple classique de ce genre d'antinomisme est la complémentarité — *a priori* non résolue — entre la prédestination et le libre arbitre.

Dans le Christianisme, l'opinion prépondérante et quasi dogmatique est en faveur de l'enfer éternel ; car, raisonne-t-on, le péché a quelque chose d'infini à cause de l'infinie dignité de Dieu qu'il offense, il faut par conséquent que le châtiment lui aussi ait quelque chose d'infini. On oublie que le pécheur, lui, n'a rien d'infini et que par conséquent il n'est même pas capable d'offenser infiniment Dieu ; on oublie avant tout — et c'est l'objection classique — qu'une chose qui a un commencement doit aussi avoir une fin, ou qu'une chose créée ne saurait avoir un attribut de l'Increé. Nous pourrions dire aussi que l'homme n'est pas proportionné, en fait, au don divin de la liberté, puisqu'il est capable d'en faire un mauvais usage au point de se damner ; ce qui prouve qu'il ne peut pas mériter un châtiment symétrique par rapport à la dignité de Dieu. L'homme n'est pas illimité ; à la limite de l'homme correspond celle du châtiment ; la limite de l'enfer est celle de l'homme.

Il serait inconcevable que dans l'univers chrétien aucune réserve n'ait été formulée quant à l'« éternité » des peines infernales, et nous nous souvenons en effet d'avoir lu des considérations de ce genre chez saint Thomas d'Aquin ; cependant, à supposer même qu'aucune autorité chrétienne n'ait trouvé utile ou possible de formuler les réserves dont il s'agit, ce n'est pas à dire que le motif n'en soit qu'un opportunisme moral ou une ignorance pure et simple. Car l'« éternité » de l'enfer, ou la « damnation », n'a pas que le sens d'une punition sans fin, elle signifie également, et même *a priori,* l'exclusion définitive de l'état humain, donc ce que Brahmanistes et Bouddhistes entendent par la « transmigration » ; celle-ci sera, non définitivement infernale, mais définitivement non-humaine — en d'autres mondes que le nôtre — ce qui pour la perspective monothéiste revient au même ; est « damné » celui qui en fin de compte perd la condition humaine. Le mot « éternel » sera donc ici synonyme du mot « définitif » ; non par rapport à la souffrance, mais par rapport à l'exclusion du Paradis humain. Cette interprétation est sous-jacente, en principe et à titre de possibilité ésotérique, dans chacune des eschatologies monothéistes[34].

*

* *

Mais revenons à l'idée ordinaire d'un châtiment sans fin : cette idée — spécifiquement exotérique hormis son symbolisme — n'est pas étrangère à la tentation d'athéisme, et nous y avons déjà fait allusion. En effet, l'argument de la dignité infinie de Dieu, laquelle exigerait en cas d'offense une sanction proportionnée, donc également infinie d'une certaine manière, — cet argument ne peut que renforcer la position de l'athée, car il objectera qu'un Dieu parfait, donc essentiellement bon, ne peut se venger infiniment et sans nécessité sur une créature dont le péché, éventuellement, n'a consisté qu'à oublier Dieu ou à céder à une passion. Notre réponse sera que l'image dogmatique d'un Dieu jugeant l'homme « de l'extérieur » est insuffisante ; elle est en réalité fonction du fait que le pécheur se juge lui-même « de l'intérieur », c'est-à-dire à partir de sa propre substance et en vertu du rapport de la cause à l'effet. D'une part, l'homme fait ce qu'il est, et d'autre part, telle faute a une conséquence psychologique qui entraîne telles conséquences cosmiques, ce que l'anthropomorphisme religieux compare à un « jugement », avec raison d'ailleurs puisque la

34 Si dans la prière canonique de l'Islam — la *Fâtihah* — « ceux sur qui est ta Grâce » (*an'amta alayhim*) sont les sauvés, et « ceux sur qui est ta Colère » (*maghdûbi alayhim*), les damnés, « ceux qui errent » (*ed-dâllûn*) pourraient bien être ceux qui sont projetés dans la ronde indéfinie de la transmigration ; en soi, et non selon une interprétation traditionnelle, laquelle serait impensable en milieu monothéiste.

Norme universelle juge les phénomènes : cependant, « ce n'est pas Dieu qui leur fait du tort, ils se font du tort à eux-mêmes », dit le Koran.

Quand saint Thomas dit que les élus n'ont pas pitié des damnés, il entend souligner l'identification, chez ces derniers, de la subjectivité avec la perversion[35], alors que la compassion bouddhique au contraire se fonde sur le seul phénomène de la souffrance ; les deux positions ont leur justification sous les rapports qu'elles accentuent respectivement, et le tout est de savoir mettre chaque chose à sa place, c'est-à-dire de concevoir les modalités concrètes que les dits rapports impliquent. Ajoutons que les sceptiques qui nient la survie parce qu'ils ne croient ni à une vertu qui puisse mériter le Paradis ni à un vice qui puisse mériter l'enfer, méconnaissent foncièrement la nature humaine, sa substance et ses possibilités ; c'est là le postulat d'un humanitarisme niveleur au nom duquel on nie les plus hautes valeurs humaines — celles qui constituent la raison d'être de l'homme — pour pouvoir déclarer que l'homme mauvais est bon ; de là à prétendre que lui seul est bon ou « sincère », il n'y a qu'un pas.

Au point de vue de l'Islam, l'homme est damné parce qu'il ne croit pas que Dieu est un ; on peut se demander quel intérêt aurait Dieu à ce que nous croyions qu'il est un plutôt que multiple. Or Dieu n'y a pas intérêt, mais l'idée d'Unité détermine et introduit une attitude salvatrice de cohérence et d'intériorisation qui détache l'homme de l'hypnose à la fois dispersante et comprimante du monde extérieur et indéfini ; sans cette attitude unitive, l'homme s'extériorise démesurément et par là même se dissipe, se durcit et se perd ; c'est l'homme, non Dieu, qui a intérêt de croire que Dieu est un. L'intériorité, qu'on ne saurait imposer d'emblée à tout homme, se trouve anticipée par une Loi-cadre qui rend la vie humaine cohérente en fonction de la Norme universelle et en vue du souverain Bien ; toute religion prend les mesures qui s'imposent, mais chacune avec des accentuations différentes, car l'idée maîtresse n'est pas nécessairement celle de l'unité ontologique telle que la présente l'Islam. Ce n'est de toute évidence pas la diversité des accentuations qu'il s'agit de relever ici, c'est uniquement le fait que l'homme, par suite de la chute — quelle que soit l'image qu'on s'en fait — est voué aux puissances extériorisantes et emprisonnantes de la *mâyâ* inférieure, en sorte que le seul moyen de le sauver est *a priori* une idée-clef qui s'oppose à cette *mâyâ* et qui détermine et introduit des mesures correctives et salvatrices. L'homme se damne, non pour la seule raison qu'il a péché mortellement, mais parce qu'il demeure dans l'état initial de péché ; ce péché-état qui est précisément la nature de l'homme déchu et dont la religion peut seule le sortir. L'homme n'est pas damné parce qu'il ne croit pas que Dieu est un, ou que le Christ sauve, ou que le monde est illusoire ; il se perd parce que, ne le croyant pas, il reste à la merci des puissances déshumanisantes de la *mâyâ* centrifuge, lesquelles semblent être jalouses de la chance unique qu'offre l'état humain. Quand on dit que ne pas croire ceci ou cela, c'est « offenser Dieu », on entend au fond que l'homme court à sa perte s'il ne s'accroche pas à telle «corde salvatrice », comme l'exprime un verset koranique.

« A moins que Dieu ne le veuille autrement » : cette réserve de principe vise, dans le Koran, non seulement la perpétuité de l'enfer, mais aussi celle du Paradis, lequel sera dépassé — ou « absorbé » — en fin de compte par le mystère du *Ridhwân*, la « Complaisance » divine, ce qui nous ramène à la cosmologie eschatologique d'Origène. Dans cette dimension terminale, qui en réalité est « sans origine et sans fin », il ne saurait y avoir aucun amoindrissement, bien au contraire : les êtres se trouvent réintégrés dans leurs essences intemporelles et incréées, dans ce qu'ils n'ont jamais cessé d'être en leur réalité quintessentielle. Il résulte de cela qu'il est beaucoup moins impropre de parler de l'éternité du

35 Il entend suggérer également que rien ne peut amoindrir la béatitude des élus, laquelle se nourrit de la Réalité divine ; or dans celle-ci il ne saurait y avoir rien de privatif, l'Etre pur coïncidant avec la Plénitude. C'est là du moins la dimension essentielle de la béatitude ; en fait, elle n'exclut pas une autre dimension, tournée, celle-ci, vers les contingences même extraparadisiaques, mais sans sortir du climat de la « vision béatifique ».

Paradis que de celle de l'enfer, et cette asymétrie est même tellement évidente — quand on tient compte de la nature du souverain Bien — qu'il nous paraît inutile de la relever par une argumentation inépuisable à allure apologétique. C'est par conséquent l'éternité de l'enfer qui constitue un grand problème religieux ; non celle du Paradis, laquelle débouche sur l'Etre pur ; sur Ce qui est.

*
* *

L'anthropomorphisme scripturaire ne gêne pas ceux qui, sans être nécessairement des métaphysiciens, sont assez perspicaces pour saisir intuitivement ses intentions plausibles ; mais il gênera les « esprits forts » qui appliquent au mot-à-mot des symbolismes une logique purement mécanique et par là même malveillante ; ce qui est sans rapport avec l'esprit critique légitime — c'est-à-dire avec la conscience que nous pouvons avoir de l'imperfection de telle façon de parler dogmatique ou théologique — puisque cette conscience dérive, non de notre ignorance mais au contraire de notre connaissance de ce que les expressions impliquent[36]. En tout état de cause, il importe de ne pas confondre les expressions dogmatiques avec les explications théologiques ; nous pouvons accepter les apparents contre-sens des premières grâce à notre intuition, mais nous ne sommes pas obligés pour autant d'accepter également tout raisonnement de théologien — tel que celui des conséquences de l'infinie dignité de Dieu — et il ne nous est même pas possible de le faire quand l'opinion contient une absurdité flagrante, fût-elle imperceptible pour le simple croyant. Il est vrai que les arguments boiteux s'usent avec le temps, d'une part parce que même le fidéiste est un être pensant, et d'autre part parce que le doute augmente avec la régression de la foi et partant de l'intuition ; il ne reste alors qu'une rationalité sans arrière-plan spirituel, laquelle est injustifiée non par sa logique en soi, bien entendu, mais par son caractère superficiel et fragmentaire. C'est alors que devrait intervenir la pure métaphysique, la gnose si l'on veut — si longtemps vilipendée par les porte-parole du fidéisme — car elle seule offre les données nécessaires pour pouvoir combiner les droits de l'intelligence avec ceux de la faiblesse humaine.

Nous voudrions encore insister sur le point suivant, au risque de nous répéter : si l'homme antique ou médiéval — ces épithètes étant approximatives — acceptait facilement des arguments naïfs et somme toute provisoires, ce ne fut pas seulement parce qu'il acceptait d'avance le dogme que ces arguments étaient censés illustrer, ce fut aussi parce que ces arguments eux-mêmes avaient le pouvoir de déclencher en lui des intuitions de vérité. Mais la mondanité et le progrès matériel finissaient par affaiblir la piété et avec elle la foi, donc aussi l'intuition.

D'un côté, il y a l'homme philosophiquement naïf, mais intuitif quant au surnaturel[37] ; de l'autre, il y a l'homme doué de sens critique, mais insensible pour ce qui le dépasse ;

---

36 Une remarque en marge : les images et les récits des Ecritures sacrées, à part leur sens littéral et leurs diverses significations symboliques de caractère principiel, s'appliquent également à une indéfinité de situations extérieures et intérieures, c'est-à-dire qu'ils sont comme les archétypes de tout ce qui peut avoir un sens moral ou spirituel. Chaque type de sainteté notamment et chaque destin de saint se trouvent préfigurés dans cet iconostase qu'est l'Ecriture.
37 Le sens du surnaturel et du sacré ne manquait pas aux Sémites païens, puisqu'ils avaient un besoin irrésistible d'adorer quelque chose, fût-ce le veau d'or ou les idoles de la Mecque ; l'analogie entre les païens antiques et les incroyants modernes n'est donc que partielle.

l'idéal étant de toute évidence un discernement qui résulte, non d'une rationalité tout extérieure, purement logicienne et empiriste, mais d'une intellection qui, par sa surnaturalité même, coïncide par surcroît, en sa dimension dynamique, avec la « Foi qui déplace les montagnes ». Au demeurant — et cela résulte de tout ce que nous avons dit plus haut — il est un besoin de causalité qui est réaliste, intuitif, sobre et partant légitime, comme il y en a un autre qui est arbitraire, agressif, sceptique et donc illégitime ; il va de soi que les arguments métaphysiques n'ont à satisfaire que le premier. Quand saint Paul dit que les pots n'ont pas à discuter avec le potier, il entend fermer la porte, non tant à la sapience qu'à une curiosité *a priori* insatiable ; attitude de principe qui va sans doute trop loin — la ligne de démarcation restant malgré tout flottante — mais qui a l'avantage de couper court aux excès d'une pensée ayant perdu le sens du sacré et par là même celui des proportions.

*
* *

On ne céderait pas à la tentation de faire de l'Eternité un attribut cosmique si on ne perdait pas de vue, à force de préoccupations humaines, qu'elle est ce que nous pourrions appeler — faute d'un meilleur terme — une « dimension de l'Infini ». L'Eternité ou l'Immutabilité, comme l'Omniprésence ou l'Immesurabilité — Dieu en tant que « Temps » et en tant qu'« Espace » — sont en effet fonction de l'Infinitude ; l'Eternité se référant plutôt à la Transcendance et à la Rigueur, et l'Omniprésence, plutôt à l'Immanence et à la Douceur ; ce qu'évoque la complémentarité de *Shiva* et de *Vishnu*[38].L'Infinitude elle-même est substantiellement — si l'on peut dire — fonction de l'Absolu, lequel rayonne, précisément, par sa dimension d'infinitude et en vertu de son caractère de souverain Bien, donc en fonction de sa tendance essentielle à se communiquer.

La divine Omniprésence, tout en comportant une menace pour l'orgueilleux et le malfaiteur — et il n'y a pas de « péché mortel » sans orgueil — a au contraire quelque chose de rassurant et de consolant pour l'homme de bien, lequel représente d'ailleurs la norme ; l'Omniprésent est le refuge partout accessible ; ceux qui aiment Dieu ne sont nulle part séparés de lui. En revanche, la divine Eternité, tout en nourrissant l'espérance de l'homme qui se sait en exil ici-bas et qui aspire à la patrie céleste, a quelque chose de froid et de terrifiant au point de vue des rêves terrestres ; car l'Eternel est celui qui trône immuablement au-dessus des choses évanescentes de ce bas-monde, Il semble les regarder avec l'implacabilité des astres. Aussi le Nom « Eternel » est-il synonyme de Majesté ; alors que l'Omniprésent est proche, l'Eternel est lointain. Les deux aspects se rencontrent et se confondent dans leur commune Infinitude, donc dans la Divinité en soi.

Quand la Bible relate que « l'Eternel » parle et agit, on pourrait objecter qu'il y a là quelque chose de contradictoire, car ce qui a la qualité d'Eternité ne saurait entrer dans le temps, pas plus que l'Absolu ne peut entrer dans la contingence ; or cette apparente contradiction est en réalité la clef de l'ontologie : elle signifie que sans l'Eternel, les choses temporelles n'existeraient pas ; sans Absolu, point d'ordre contingent ; ce qui revient à dire que le Divin doit toujours pouvoir se rendre perceptible aux hommes, soit indirectement dans ses traces existentielles, soit directement par ses théophanies. « L'eau prend la couleur du récipient », a dit un Soufi, et c'est ainsi que la Réalité divine, transcendante en soi, entre dans l'ordre temporel sans sortir de son Immutabilité.

---

38 On a fait valoir trop souvent que l'espace et le temps sont des catégories exclusivement propres à l'univers physique, et qu'au-delà de ces « conditions limitatives » il n'y a rien de tel ; c'est oublier à force de transcendance le rapport d'immanence, lequel signifie que les catégories physiques — ou éventuellement psychosomatiques — ne font que transcrire en termes sensibles des catégories célestes et divines.

« Vrai homme et vrai Dieu » : c'est tout le mystère de la « manifestation du Vide » *(Shunyâmûrti) ;* le soleil n'est pas affecté par ce qu'il illumine. Le phénomène du miracle est ontologiquement indispensable parce que la rencontre entre l'Eternel et le temporel est possible et nécessaire ; l'archétype du miracle est l'irruption de l'Absolu dans la contingence. Et cette irruption ne serait pas concevable si la contingence n'était pas, précisément, « quelque chose de l'Absolu ».

DEUXIÈME PARTIE

CHRISTIANISME

COMPLEXITÉ DU DOGMATISME

Toute confession revendique la garantie de l'assistance perpétuelle du Saint-Esprit, et avec raison en ce sens que dans une confession en soi valable — donc capable de sauver sinon de conduire à tout sommet mystique — il ne saurait y avoir de dogme intrinsèquement faux ni de rite totalement inopérant ; mais cette assistance est néanmoins toujours relative, étant donné que la Révélation elle-même l'est par rapport à la Vérité absolue, — la *Sophia perennis,* — sans quoi il n'y aurait pas diverses Révélations [39] ; l'assistance du Saint-Esprit ne saurait être totale que pour la Vérité totale. Une chose qu'il ne faut pas oublier est que le motif des religions est la volonté divine de sauver les hommes enfoncés dans les passions, et non de présenter une explication des Principes universels et du monde ; par conséquent, le Saint-Esprit dont se réclame le Christianisme est sauveur plus que métaphysicien, du moins quant à sa manifestation sur le plan religieux ; il est plus soucieux d'écarter ce qui, en connexion avec telle mentalité, porte préjudice au salut, que de rectifier des erreurs doctrinales qui demeurent plus ou moins indifférentes sous le même rapport[40].

Les dogmes intrinsèquement « orthodoxes », donc disposés en vue du salut, diffèrent d'une religion à une autre ; par conséquent, tous ne peuvent être objectivement vrais. En revanche, tous les dogmes sont symboliquement vrais et subjectivement efficaces ; c'est-à-dire qu'ils sont censés créer des attitudes humaines qui contribuent à leur manière au miracle divin de la salvation. C'est là pratiquement le sens du terme bouddhique *upâya,* « procédé technique » ou « stratagème spirituel », et c'est en vertu de cette intention efficiente — ou de cette « vérité » virtuellement libératrice — que tous les dogmes ont leur justification, et qu'ils sont en fin de compte compatibles en dépit de leurs antagonismes. C'est ainsi que la négation protestante du purgatoire est fonction, non d'une cosmologie exhaustive bien entendu, mais d'une économie psychologique ou mystique fondée sur la puissance salvatrice de la foi ; de toute évidence, la foi ne sauve pas par elle-même, mais elle sauve en connexion avec la divine Miséricorde, cristallisée celle-ci — en Evangélisme — dans le Sacrifice unique du Christ. Dans de telles perspectives, le concept dogmatique n'a pas sa fin en lui-même, c'est-à-dire dans sa vertu informante ; il n'est qu'un moyen en vue d'un résultat, et dans ce cas on peut dire sans réticence que « la fin justifie le moyen » ; cette remarque s'applique à tous les concepts religieux qui sont objectivement contestables, à condition bien entendu qu'ils émanent de vérités archétypiques et qu'ils relèvent de systèmes intrinsèquement orthodoxes. Le contraste abrupt entre les dogmes du Christianisme et ceux de l'Islam est, dans le cadre du monothéisme sémitique, l'exemple le plus saillant de ces antinomies formelles ; il est

---

39 Faisons remarquer toutefois que les traditions archaïques n'ont pas de dogmes exclusivistes ; l'Hindouisme notamment, qui combine un symbolisme multiforme avec une doctrine métaphysique des mieux articulées et des plus explicites.

40 Aussi est-il pour le moins illogique de vouloir confronter la « sagesse du Christ », laquelle entend sauver et non expliquer, avec la « sagesse du monde », — celle de Platon par exemple, — laquelle entend expliquer et non sauver ; au demeurant, le fait que la sagesse platonicienne n'est pas dictée par une intention salvatrice n'implique pas qu'elle soit « du monde » ou « selon la chair », ni même qu'elle ne comporte aucune vertu libératrice dans le contexte méthodique qu'elle exige.

évidemment impossible que dans leurs contradictions flagrantes les deux parties aient objectivement raison, ou qu'ils aient raison sous le même rapport, mais il est possible — et il en est nécessairement ainsi — qu'ils aient tous deux raison chacun à sa manière et au point de vue de la « psychologie salvatrice » respective ; donc en vertu des résultats.

En logique eschatologique, le dogme catholique du purgatoire est fonction de l'idée de la justification par les œuvres, tandis que la négation protestante du purgatoire est fonction de l'idée de la justification par la foi. Du côté catholique, on objectera que la négation du purgatoire mène à la tiédeur et compromet ainsi le salut ; du côté protestant, on pensera au contraire que l'idée du purgatoire compromet la confiance salvatrice (la *prapatti* des Hindous) et mène aux excès du pénitentialisme et à l'abus des indulgences ; reproches injustes dans les deux cas, bien qu'il y ait du vrai de chaque côté. Quoi qu'il en soit, si la négation protestante du purgatoire mène à la facilité et à l'insouciance, comme le pensent les Catholiques, et si au point de vue protestant l'idée du purgatoire mène au culte des œuvres au détriment de la foi, les Hindous et les Bouddhistes pourraient, avec non moins de raison, faire des objections analogues contre l'idée monothéiste d'une éternité infernale : ils pourraient faire valoir que ce concept, non seulement est absurde en lui-même puisqu'il abuse de la notion d'éternité, mais aussi qu'il favorise le désespoir et en fin de compte l'incroyance et l'indifférence. Les transmigrationnistes penseront par conséquent que le rejet protestant du purgatoire n'est ni pire ni meilleur que le rejet monothéiste de la transmigration, ce dernier concept ayant d'ailleurs lui aussi, et nécessairement, ses vertus psychologiques, morales et mystiques.

Donc, il convient de distinguer entre des dogmes « informants » à portée directe, et des dogmes « fonctionnels » à portée indirecte : les premiers communiquent des informations métaphysiques, cosmologiques ou eschatologiques ; les seconds déterminent des attitudes morales et spirituelles. Eventuellement erronés dans leur littéralité, les dogmes purement fonctionnels rejoignent la vérité par leurs fruits.

*
* *

On aura compris que tout ceci ne saurait signifier que les dogmes divergents soient équivalents pour la simple raison qu'ils se justifient d'une façon ou d'une autre, car deux thèses contradictoires ne peuvent pas être justes sous le même rapport ; tout ce que nous voulions relever ici, c'est le distinguo entre les dogmes informants et les dogmes fonctionnels, la ligne de démarcation entre eux n'étant d'ailleurs pas absolue. Si on nous objectait que la négation protestante du purgatoire est fausse puisque le purgatoire existe, nous répondrions tout d'abord que cette négation signifie pratiquement que pour le vrai « croyant » — et pour lui seul — le Paradis est directement accessible par les mérites du Christ ; ensuite, que les Orthodoxes rejettent eux aussi l'idée d'un lieu d'expiation, parce que, selon eux, les âmes ne peuvent plus mériter après la mort, bien qu'elles puissent bénéficier des prières de l'Eglise, ce qui ajoute un élément compensatoire ; pour les Orthodoxes comme pour les Musulmans, le « purgatoire » est l'enfer dont la divine Miséricorde a fait sortir telles âmes[41]. Ensuite, nous ferions valoir que, si le rejet protestant de l'idée du purgatoire est faux, — ou dans la mesure

41 A l'objection que leur dogme est faux, les Protestants pourraient répondre qu'ils ne nient pas l'enfer et que Dieu a toujours le pouvoir de sauver qui Il veut, ce qui rejoint l'opinion de l'Eglise orthodoxe et celle de l'Islam ; au demeurant, certains Anglicans acceptent l'idée du purgatoire. Ajoutons que cette idée, à part d'autres motivations, se justifie parce que le secteur infernal dont la porte reste ouverte vers le haut, diffère forcément, par là même, de l'enfer à porte fermée, et cela pour des raisons quasi métaphysiques.

où il l'est, — l'idée hindoue et bouddhiste de la réincarnation, comprise littéralement et non métaphysiquement, est fausse également ; or l'immense majorité des Hindous et des Bouddhistes prennent la réincarnation au pied de la lettre, non d'une manière arbitraire mais en suivant le sens littéral de leurs Ecritures [42] ; ce qui est inadéquat sous le rapport de la réalité cosmique, mais non sous celui de telle psychologie spirituelle[43]. A ce point de vue-là, la question qui se pose est celle de savoir, non ce qu'inclut ou exclut un dogme, mais ce que nous en tirons.

Un autre dogme matériellement inexact, mais non fonctionnellement inutile, est celui de la réduction des animaux en poussière après la « résurrection de la chair » : notre objection est que la subjectivité d'un animal supérieur est beaucoup trop personnelle pour pouvoir être réduite à néant : or le « néant » est ici, en fait, synonyme de « transmigration ». Celle-ci ne pouvant être admise en monothéisme sémitique, on la remplace par le « rien », et on se dégage ainsi d'une responsabilité doctrinale qu'une théologie monothéiste, devant rester centrée sur l'homme et sur l'humain, ne saurait assumer.

Un exemple pour ainsi dire classique du dogme fonctionnel est la négation de la crucifixion du Christ dans le Koran ; il est vrai qu'elle a été interprétée par quelques Musulmans comme signifiant simplement que le Christ n'a pas été vaincu, de même qu'Abraham, jeté dans la fournaise, n'a pas été vaincu par le feu [44], ou de même que Daniel dans la fosse aux lions n'a pas été vaincu par les fauves ; mais le sentiment général s'en tient en tout cas au sens littéral du passage [45]. Outre que la négation de la croix ferme la porte à la perspective chrétienne, que de toute évidence l'Islam n'avait pas à répéter, cette négation contribue indirectement à l'attitude spirituelle propre à la perspective musulmane ; la fonction sanctifie ici le moyen, à savoir le symbolisme.

*
* *

La naïveté de certains concepts pratiquement dogmatiques s'explique d'une part par le symbolisme naturel des choses et d'autre part par un sage souci de protection ; car si la vérité a pour fonction, en fin de compte, de diviniser l'homme, elle ne saurait avoir en même temps pour fonction de le déshumaniser. Par exemple, elle ne saurait avoir pour but de nous faire entrer dans les affres de l'infiniment grand ni de l'infiniment petit, comme entend le faire la science moderne ; pour atteindre Dieu, nous avons le droit de rester des enfants, et nous n'avons même pas le choix, étant donné les limites de notre nature.

Un exemple classique du dogme naïf est l'histoire biblique de la création, puis celle du premier couple humain : si nous sommes des sceptiques — donc des atrophiés — nous nous heurtons à l'infantilisme du mot-à-mot, mais si nous sommes des intuitifs — et tout homme

---

42 Dès qu'il y a sens littéral, il y a aussi possibilité — et légitimité — d'interprétation littérale : du moment que la Loi de Manou enseigne que tel péché entraîne telle renaissance animale, il y a forcément des hommes qui le croient ; quelles que puissent être, chez les autres, les transpositions cosmologiques du symbolisme. Ceci nous fournit l'occasion d'insérer la remarque suivante : d'après certaines informations, le Bouddhisme dévotionnel enseignerait que la femme n'aurait accès au Paradis d'Amitâbha qu'après une naissance masculine ; cette opinion est, non seulement illogique dans le cadre de l'Amidisme, mais contraire aussi à de nombreux récits émanant de cette école.

43 L'idée de la réincarnation équivaut qualitativement — non par le contenu — à la conviction que la terre est plate et que le soleil tourne autour de la terre ; dans les deux cas il y a « naïveté » par manque d'expérience, donc aussi d'imagination ; mais l'« illusion d'optique » n'en est pas moins symboliquement et psychologiquement utilisable.

44 « Nous (*Allah*) dîmes : ô feu, sois fraîcheur et paix pour Abraham ! » (Sourate *Les Prophètes*, 69).

45 A noter que l'idée de la non-crucifixion du Christ et de son élévation directe au Ciel existait déjà au temps des Apôtres, ce qui prouve que ses intentions ne se réduisent pas à une fonction exclusivement islamique.

devrait l’être — nous sommes sensibles aux vérités irréfutables des images ; nous sentons que nous portons ces images en nous-mêmes, qu’elles ont une validité universelle et intemporelle. La même remarque s’applique aux mythes et même aux contes de fées : décrivant les principes — ou des situations — qui concernent l’univers, ils décrivent en même temps des réalités psychologiques et spirituelles de l’âme ; et en ce sens on peut dire que les symbolismes de la religion ou de la tradition populaire sont pour nous d’expérience courante, à la surface et en profondeur.

DIVERGENCES CHRÉTIENNES

Sur la base de ce qui vient d'être dit au chapitre précédent, nous pouvons aborder la question de la divergence entre le Catholicisme et l'Evangélisme, en montrant tout d'abord qu'il est impropre d'appliquer la logique de telle confession à telle autre confession ; du moins au point de vue des valeurs intrinsèques, non à celui de tel symbolisme ou de tel mode d'efficacité.

Les phénomènes religieux ou confessionnels sont régis par deux grands principes, à savoir la « succession apostolique » et le « mandat du Ciel » ; à la première se rattache la régularité sacramentelle, et au second, l'intervention extra-canonique de la Grâce. Le « mandat du Ciel » est un terme confucianiste, qui signifie que l'investiture, et par conséquent l'autorité, descendent directement d'En Haut, sans l'intermédiaire d'un moyen sacramentel, et en fonction d'une réalité archétypique qui doit se manifester dans un monde donné et à la faveur des conditions terrestres qui appellent cette descente ; ce fut le cas des empereurs de Chine — c'est en somme le Trône qui créait l'empereur — et aussi, comme Dante le fait remarquer dans son traité sur la monarchie, celui des empereurs romains, et plus tard chrétiens et germaniques ; et fort paradoxalement, la papauté elle-même est un exemple de ce genre d'investiture, étant donné que c'est une élection, et non un sacrement, qui crée un pape[46]. Dans le cadre du Christianisme global, la Réforme, tout en apparaissant logiquement et techniquement comme une hérésie, — mais n'oublions pas que Rome et Byzance s'anathématisent réciproquement, — possède en elle-même une justification et partant une efficacité qu'elle tire d'un archétype spirituel que Rome avait, sinon entièrement ignoré, du moins certainement « comprimé »[47].

C'est dire que le phénomène de la Réforme, exactement comme d'autres manifestations analogues — dans l'Hindouisme et le Bouddhisme notamment — est fonction du seul principe « mandat du Ciel », donc de l'intervention providentielle d'un archétype de possibilité spirituelle ; à ce titre, ce phénomène est tout à fait indépendant du régime « succession apostolique » et « technique sacramentelle », et cette indépendance — la mentalité confessionnelle ou exotérique étant ce qu'elle est — explique précisément la véhémence des dénégations luthériennes et autres. Le caractère éventuellement naïf des formulations ne joue ici aucun rôle, car c'est là le ton général de l'ostracisme exotérique ; et c'est du symbolisme, ni plus ni moins.

*
* *

Protestants et amidistes — mais il y aurait encore d'autres exemples à citer — estiment que c'est la foi qui sauve, non par elle-même, mais en fonction d'une Rédemption,

---

46 A noter que le baptême — *mutatis mutandis* — relève partiellement du même principe, puisqu'il n'exige pas nécessairement la prêtrise ; pourtant, il n'est pas sans rapport avec l'ordre initiatique puisqu'il opère la remise du péché originel et transforme ainsi en virtualité la potentialité primordiale.

47 Cf. *Christianisme/Islam : visions d'Œcuménisme ésotérique*, chapitre *La question de l'Evangélisme*.

historique ou mythologique suivant les cas ; et comme ils ne peuvent ni admettre que les œuvres ajoutent quelque chose à la Grâce accordée par le Ciel, ni contester que l'effort moral est humainement indispensable, ils voient la motivation de cet effort dans notre gratitude envers la Puissance salvatrice. Or de deux choses l'une : ou bien la gratitude est nécessaire, et alors ce n'est pas la foi seule qui sauve ; ou bien c'est celle-ci qui sauve, et alors celle-là n'est pas nécessaire. Mais si on va au fond des choses, on s'aperçoit que « gratitude » et « sincérité » sont ici synonymes : c'est-à-dire que la sincérité fait partie de la foi, ce n'est donc que la foi sincère — prouvée précisément par l'effort moral et les œuvres — qui aux yeux de Dieu est la foi tout court. Autrement dit, la sincérité se manifeste nécessairement par notre désir de plaire au Ciel qui, nous ayant sauvé du mal, s'attend de toute évidence à ce que nous pratiquions le bien ; et on peut appeler « gratitude » cet esprit de suite.

On sait que l'idée de Rédemption, quelle que puisse être son expression « mythique », est fonction de l'idée de la déchéance foncière de l'homme ; or ce concept augustinien et luthérien, qui implique la conclusion que l'homme est totalement incapable de justice aux yeux de Dieu, est comme la « caricature » théologique de la contingence même de l'être humain, en vertu de laquelle nous ne pouvons avoir aucune qualité ni aucune puissance en dehors de Dieu. Ce qui en augustinisme tranche le nœud gordien, c'est la grâce combinée avec la foi ; métaphysiquement, c'est aussi la gnose qui participe au souverain Bien, ou c'est celui-ci qui se manifeste dans et par la gnose. Et la prédestination, c'est ce que nous sommes, en dehors de tout mécanisme temporel.

Il est vrai que le pessimisme anthropologique de saint Augustin ne concerne pas le premier couple humain d'avant la chute, mais l'humanité marquée par cette dernière. Adam et Eve, étant des créatures, furent évidemment contingents, non absolus ; mais la chute, précisément, dérive de la contingence et la manifeste à un niveau inférieur, celui de l'illusion et du péché. Et c'est ici qu'intervient une divergence de perspective : selon les uns, l'homme déchu reste toujours homme, il y a en lui quelque chose d'inaliénable, sans quoi il cesserait d'être humain ; selon les autres, l'homme déchu se définit par la déchéance, celle-ci pénètre et corrompt nécessairement toutes ses initiatives, et c'est là le point de vue de saint Augustin, mais à un degré moins « totalitaire » que chez Luther, car l'évêque d'Hippone admet sous certaines conditions notre capacité de mériter, alors que Luther la nie et la remplace par le mystère en quelque sorte impersonnel de la foi. Mais à part cette différence de degré, les anciennes Eglises et la Réforme ont ceci en commun qu'elles utilisent — et l'Amidisme en fait autant — l'idée de notre impuissance foncière comme tremplin d'une méthode fondée sur la foi salvatrice.

*
* *

Dans cet ordre d'idées, il y a lieu de distinguer entre deux façons de voir. Selon la première, on dira : si l'homme ne fait pas d'efforts pour se dépasser, il suit ses passions et se perd ; s'il ne s'approche pas de son salut, il s'en éloigne, car qui n'avance pas, recule ; d'où l'obligation du sacrifice, de l'ascèse, des œuvres méritoires. Selon la seconde façon de voir, on dira au contraire : l'homme est sauvé d'avance par la religion, c'est pour cela qu'elle existe ; il suffira donc d'avoir la foi et d'observer les règles ; autrement dit, tout croyant se trouvant par définition inclus dans la Grâce salvatrice, il suffit de ne pas en sortir, c'est-à-dire de garder la foi tout en s'abstenant des vices et des crimes ; d'où l'obligation de l'équilibre moral sur la base de la foi.

La première de ces perspectives, qui est celle du Catholicisme par exemple, est pour ainsi dire dynamique : son symbole pourrait être l'étoile dont les rayons sont soit centripètes soit centrifuges, suivant que l'homme s'efforce vers son salut ou au contraire s'en éloigne. Cette alternative dramatique s'adresse tout d'abord aux hommes passionnels, — ou aux hommes en tant qu'ils sont passionnels, — et ensuite à ceux dont la nature exige une voie mystique combative et sublime, donc « héroïque ». La seconde des deux perspectives, qui est entre autres celle de l'Evangélisme, est pour ainsi dire statique et équilibrée : son symbole pourrait être le cercle qui d'une part inclut et d'autre part exclut, suivant que l'homme demeure dans l'enceinte du salut ou au contraire en sort. Cette alternative, en fait rassurante, s'adresse tout d'abord aux hommes portés à la confiance en Dieu mais méfiants à l'égard de leurs capacités salvatrices en même temps qu'à l'égard des complications sacerdotales, et ensuite, plus particulièrement, aux contemplatifs du type calme, épris de simplicité et de paix.

Les deux perspectives se combinent forcément, en dépit de la différence d'accentuation ; chacune d'elles donne lieu à des abus caractéristiques : soit au dramatisme et au culte de la souffrance dans le premier cas, soit à l'esprit de facilité et à la tiédeur dans le second[48]. De toute évidence, les abus n'ont force d'argument que d'une manière très relative ; il n'y a pas d'abus possibles dans les archétypes.

Dans le même ordre d'idées, nous pourrions faire remarquer ce qui suit : les Réformateurs font valoir que la Rédemption suffit pour garantir le salut aux baptisés dont la foi est sincère et s'accompagne par conséquent d'une moralité impeccable ; c'est là en effet tout ce qu'il faut, en Christianisme, pour satisfaire aux exigences du minimum nécessaire. Mais quand ils rejettent l'ascétisme monastique, qui leur apparaît comme un luxe inutile et même un manque de foi, ils perdent de vue que l'ascétisme est fonction, non de la dimension de l'indispensable mais de celle de l'amour et parfois de celle de la crainte ; car d'une part, il faut aimer Dieu de toutes nos facultés, et d'autre part, il vaut mieux aller au Ciel « avec un membre en moins » qu'en enfer « avec tous les membres ». Les réformateurs ont pour le moins deux circonstances atténuantes, une secondaire et une essentielle, à savoir : premièrement que les Catholiques ont des attitudes qui par leurs suraccentuations et leurs étroitesses devaient fatalement provoquer des réactions[49], et deuxièmement, que dans l'économie de la perspective évangélique, l'amour de Dieu coïncide avec la joie agissante de la gratitude ; donc avec le bonheur que procurent la piété et la vertu. Or cette perspective est susceptible d'un approfondissement qui dépasse les mesures ordinaires, et qui est de l'ordre de la sainte « paix », non de la sainte « passion ».

*
* *

48 En Evangélisme authentique, l'esprit de facilité est exclu par l'intensité de la foi et par le sens du devoir ; donc par cet « impératif catégorique » qu'est la vertu et la moralité. Dans le Catholicisme, l'intellectualité thomiste est propre à freiner les excès du sentimentalisme « baroque » ; du reste, l'art médiéval, qui est réellement céleste, a en principe une fonction analogue du fait qu'il introduit dans le sentiment religieux un élément d'intellectualité et de sérénité, pour « ceux qui ont des oreilles pour entendre ». Ajoutons qu'on peut aimer « nos cathédrales » par patriotisme, donc sottement et sans comprendre leur message.

49 La confusion entre les exigences élémentaires de la dimension du strict nécessaire et les prouesses éventuelles de la dimension du surcroît mystique, — la première dimension concernant le salut en tant que tel et la seconde les degrés de la béatitude — cette confusion, disons-nous, se rencontre également en climat musulman, en dépit du réalisme sobre et rassurant du Koran et de la Sounna, sans lequel la Révélation ne serait pas une « bonne nouvelle » (*bushrâ*). La confusion dont il s'agit semble dériver d'un besoin d'absolu trop passionnel, qui de qualitatif devient quantitatif, et qui du reste confond volontiers le légalisme avec la vertu ; on se complaît dans des exagérations qui ont pour seul motif de plaire à Dieu, comme s'il pouvait y avoir chez lui un parti pris aveugle, *quod absit.*

Après ces généralités, quelques considérations sur les divergences rituelles s'imposent. Il n'est pas exact de dire que la Cène luthérienne n'est qu'un « mémorial », qu'elle nie la relation ontologique entre le Calvaire et le rite ; c'est Zwingle et les protestants libéraux, non Luther, qui minimisent ainsi le mystère eucharistique ; car le réformateur allemand croyait à la Présence réelle dans les deux espèces. En niant la transsubstantiation, — non l'inhérence ou la consubstantiation, — il se réfère d'ailleurs à saint Paul, qui parle du « pain que nous rompons » (I. *Cor*. 10, 16), et qui dit : « ... qu'il mange donc de ce pain » (I. *Cor*. 11, 28) ; c'est-à-dire que l'Apôtre parle de « pain » et non d'« apparence de pain ». Même Calvin affirme que « le Christ, avec la plénitude de ses dons, n'est pas moins présent, dans la Cène, que si nous le voyions avec nos yeux et le touchions avec nos mains ». Ce qui actualise la relation ontologique entre la messe et le Calvaire, c'est la Présence réelle, indépendamment de la question de transsubstantiation ; que l'on puisse concevoir celle-ci comme un changement de substance, — idée elliptique s'il en est, — c'est une tout autre question.

La Cène luthérienne relève en dernière analyse de la même économie rituelle que la prière musulmane ; elle est comme un fragment minimal de la Messe catholique au point de vue du contenu ou de la grâce, mais elle est autre chose au point de vue du contenant ou de la forme, si bien que les objections catholiques ne s'y appliquent pas, sauf pour l'autodéfense du Catholicisme. L'Eucharistie catholique offre des grâces proportionnées aux possibilités spirituelles d'un saint Bernard ; la Cène luthérienne — étant donné qu'il y a « beaucoup de demeures dans la maison de mon Père » — offre un viatique proportionné au commun des hommes croyants et de bonne volonté, — *et in terra pax hominibus bonae voluntatis,* — exactement comme c'est le cas de la prière musulmane, laquelle est le seul « sacrement » de l'Islam exotérique, ce qui prouve qu'il est eschatologiquement suffisant dans son contexte religieux. Tous les Catholiques doivent communier, mais tous ne sont pas saint Bernard ; et la transcendance même de l'Eucharistie entraîne des dangers redoutables, comme l'atteste saint Paul. Sans doute, Luther a fermé une porte, mais il en a ouvert une autre ; s'il a amoindri la Grâce eucharistique, il a par contre, en simplifiant et centralisant considérablement le culte, — trop dispersé dans la pratique romaine, — ouvert la porte à un climat spirituel particulier qui, lui aussi, possède sa virtualité mystique ; à condition d'être mis en valeur par une ferveur christocentrique dont la sève est la foi et, en fonction de celle-ci, par un comportement non « méritoire » ou « héroïque », mais « normal » et biblique. Car la sainteté ne coïncide pas purement et simplement avec l'« héroïcité des vertus », elle comporte également des modes proches du quiétisme où l'équilibre moral, joint à l'union contemplative, joue un rôle prépondérant[50].

Ce qui importe dans la Cène luthérienne, c'est le fait que le pain communique la volonté du Christ de nous sauver, ou le fait qu'il nous a sauvés, ce qui revient ici au même ; comme certains théologiens musulmans, Luther entend, non mettre partout « les points sur les i » — c'est la tendance romaine —, mais croire au mot-à-mot de l'Ecriture[51] et admettre que telle énigme est vraie « sans se demander comment » *(bilâ kaifa)* [52] ; d'où son refus d'accepter la transsubstantiation, qui à son avis n'ajoute rien à la Présence réelle, pas plus que l'idée

50 C'est ce que nous a fait remarquer un moine de l'Eglise d'Orient.

51 *Alles geglaubt oder tiichts geglaubt* : « tout croire ou ne rien croire du tout ».

52 Il est curieux de noter que les problèmes du mal et de la prédestination, insolubles en logique monothéiste et théologique, ont mené Luther et d'autres à des raisonnements parfaitement asharites ; à des nœuds gordiens qu'ils ne savaient trancher que par ce *deus ex machina* qu'est la « foi » ; mouvement *a priori* volitif et sentimental, mais néanmoins intuitif en profondeur, et susceptible — dans des cas priviligiés — d'ouvrir la porte à la gnose.

gnostique d'un corps immatériel et simplement « apparent » n'ajoute quoi que ce soit à la divinité du Christ.

Peut-être faudrait-il préciser ici que pour les luthériens, il y a un seul Sacrifice salvateur, celui du Calvaire ; la Cène ne le « renouvelle » pas, elle n'est pas un nouveau sacrifice ; elle ne fait qu'actualiser pour les croyants le Sacrifice unique. Pour les Catholiques au contraire, chaque Messe est un nouveau sacrifice, « non sanglant » sans doute et « relatif » au Sacrifice sanglant, mais ayant néanmoins un caractère réellement sacrificiel ; les Protestants voient dans cette conception une multiplication du Sacrifice, — les Messes multiples se mettant à la place du Sacrifice un, — alors que pour les Catholiques ces Messes sont précisément « relatives », comme nous venons de le dire ; ce qui ne suffit pas aux Protestants, étant donné leur insistance archétypiste sur l'unicité du Christ et leur horreur des « causes secondes », comme diraient les Musulmans. Somme toute, la Messe catholique est comparable à l'image du soleil réfléchie dans un miroir : sans prétendre être le soleil, elle le « répète » d'une certaine façon, et en pratique les Catholiques suraccentuent volontiers cette répétition, en marge de précisions théologiques dont la sensibilité religieuse ne garde pas toujours le souvenir ; tandis que la Cène luthérienne est comparable — ou entend l'être — non à l'image réfléchie du soleil, mais simplement au rayon. L'archarnement luthérien contre la Messe s'explique par l'idée que le rite catholique se rend *de facto* trop indépendant de son prototype unique et indivisible, au point de paraître se substituer à ce dernier ; il va sans dire que les Catholiques ne sauraient accepter ce reproche, pas plus que le reproche islamique de trithéisme, mais ils pourraient comprendre qu'il y a au fond de ces griefs une intention de méthode beaucoup plus que de doctrine ; d'attitude mystique beaucoup plus que d'adéquation théologique.

Du côté catholique — insistons-y encore — on semble avoir perdu de vue que la majesté du sacrifice eucharistique implique certaines conséquences pratiques concernant le maniement du rite. On oublie manifestement le caractère concret et exigeant de cette majesté, en soumettant le sacrifice à toutes sortes d'intentions, d'applications ou de modalités trop contingentes — nous dirions presque trop désinvoltes — et par là même profanatrices en fin de compte[53] ; c'est comme si on avait concentré le sens de la dignité divine du rite sur les seules espèces eucharistiques, sur l'hostie notamment, que l'on expose et adore dans l'ostensoir mais que l'on maltraite en la donnant à n'importe qui et à des conditions dérisoires. Quoi qu'il en soit, les luthériens rejettent les Messes à cause de l'unicité historique et sacramentelle du Sacrifice, comme les asharites rejettent les causes secondes à cause de l'unicité principielle et efficiente de Dieu ; dans les deux cas, il y a ostracisme en fonction d'une idée d'absolu.

Avant d'aller plus loin, il faudrait peut-être rappeler les thèses eucharistiques du Catholicisme et de l'Orthodoxie : pour les Catholiques, la présence eucharistique du Christ se produit, non par « impanation » ni par « consubstantiation », mais pas « transsubstantiation », laquelle signifie que la « substance du pain ne demeure plus », ce qu'on justifie — abusivement selon nous [54] — par les paroles consécratoires du Christ ; d'après cette théorie, la « forme substantielle des espèces ne demeure plus », et pas davantage leur « matière première ». Les Orthodoxes de leur côté, ou bien n'admettent pas la transsubstantiation, ou bien

---

53 L'expérience prouve que la « première communion » des enfants — obligatoire pour tous et socialement conventionnelle — est une épée à double tranchant, puisque, si d'une part elle profite aux enfants réellement pieux, elle expose d'autre part le sacrement à une profanation ; celle-ci ne saurait être dans l'intérêt des enfants indignes, fussent-ils relativement innocents.

54 En ce qui concerne la pure doctrine, car nous ne nions pas la possibilité d'une certaine opportunité psychologique pour telle ethnie. Ce genre de justification vaut évidemment aussi pour la Réforme ; non dans le sens d'un luxe de précisions « stratégiques » cette fois-ci, mais au contraire dans celui de la simplicité et de la pieuse inarticulation.

n'admettent pas qu'elle implique « une substance qui change et des accidents qui ne changent pas » ; ils entendent rester fidèles — fort sagement — à l'enseignement eucharistique de saint Jean Damascène, selon lequel «le Saint-Esprit intervient et fait ce qui dépasse toute parole et toute pensée... Que si tu t'enquiers de la manière selon quoi cela arrive, qu'il te suffise de savoir que cela arrive par le Saint-Esprit,... que la parole de Dieu est vraie, agissante et toute-puissante, la manière restant insondable ».[55]

*
* *

Le Catholicisme est le Catholicisme, et l'Evangélisme est l'Evangélisme ; nous voulons dire par ce truisme qu'une tendance protestantisante simplement formelle n'a aucun rapport organique avec l'archétype qui a motivé et opéré la Réforme, d'autant que c'est l'archétype qui choisit les hommes et non inversement ; il ne suffit pas d'imiter ou d'improviser des gestes pour être concrètement conforme à un archétype spirituel et par conséquent en accord avec un Vouloir divin. Il est possible que le Ciel veuille un phénomène tel que la Cène luthérienne ; mais il est impossible qu'il veuille la luthéranisation de la Messe catholique, car Dieu ne peut se contredire sur un même plan, celui précisément qui impliquerait une contradiction intrinsèque ; que Dieu opère la manifestation de la possibilité islamique ne signifie nullement qu'il veuille que le Christianisme s'islamise, pas plus qu'il ne désire que l'Islam se christianise. Le principe de l'économie spirituelle des archétypes signifie qu'une même forme peut être valable dans tel contexte confessionnel mais non dans tel autre, à moins d'une adaptation qui dérive de l'archétype lui-même et non d'une entreprise tout humaine.

Selon la logique catholique, la Cène luthérienne est invalide non seulement à cause du changement du rite, mais aussi parce que l'officiant n'est pas prêtre ; or au point de vue luthérien — ou généralement protestant — il est prêtre en vertu de la virtualité sacerdotale que possède l'homme comme tel par sa nature déiforme ; cette virtualité, le Christ l'a rendue actuelle de par le « Mandat du Ciel » dont nous avons parlé plus haut ; c'est-à-dire, le Ciel permet que ce Mandat descende sur le préposé en vertu de son élection par la Communauté, ou par ceux qu'elle délègue, exactement comme c'est le cas — techniquement parlant — pour le pontife romain[56]. La Tradition — raisonnent les Protestants — peut bien confirmer ce Mandat, mais elle ne le crée pas ; le préposé n'est pas pasteur *ex opéré operato*. Sans doute, l'Eglise d'Occident n'est jamais allée jusqu'à dénier aux laïcs une sorte de fonction sacerdotale indirecte, mais elle ne l'a pas reconnue au même degré que l'a fait l'Eglise d'Orient, et elle l'a au contraire mise trop fortement en veilleuse ; le célibat des prêtres aidant à élargir le fossé entre les tonsurés et les laïcs, ce qu'a précisément évité l'Eglise orthodoxe.

*
* *

Et ceci nous amène à un autre problème : que signifie le fait que la Réforme rejette la Tradition et entend se fonder sur la seule Ecriture ? Cela signifie qu'il s'agit là d'une

55 *Exposé précis de la Foi orthodoxe*, IV, 13. Les Réformateurs ne pensent pas autrement.
56 Et pour les oulémas, *mutatis mutandis*, dont l'autorité est également fonction d'une délégation, en vertu de la potentialité sacerdotale de l'homme. — Nous avons fait remarquer plus haut que le baptême, en tant qu'il peut être conféré par un laïc, relève du même principe gobai.

possibilité religieuse, marginale, non fondamentale évidemment : l'argument est ici que l'Ecriture seule est absolument certaine et stable, tandis que la Tradition est éventuellement sujette à caution et souvent diverse et variable, comme le montre la diversité des liturgies et le caractère douteux de quelques-unes[57]. Catholiques, Orthodoxes et Protestants sont d'accord au sujet de l'Ecriture, mais non à celui de la Tradition ; dans l'Islam aussi, les divergences abruptes entre Sunnites et Shiites portent sur la Tradition et non sur le Livre. De toute évidence, les Catholiques ont raison de maintenir leur point de vue, qui est fondamental, mais celui des Protestants n'en correspond pas moins à une possibilité dans un certain contexte théologique, mystique et moral ; non en dehors de lui. Ce que le Christ appelait les « préceptes d'hommes » relevait bel et bien de l'élément « Tradition » ; le Talmud est incontestablement « traditionnel ». D'un autre côté, l'absence totale de toute tradition est chose impossible ; même le Luthéranisme, le Calvinisme, et *a fortiori* l'Anglicanisme du type *High Church,* sont traditionnels à certains égards.

Dans ce contexte, nous ne saurions passer sous silence la constatation suivante : du côté catholique, il y a une certaine bureaucratisation du sacré, laquelle va de pair avec une sorte de militarisation de la sainteté, s'il est permis de s'exprimer ainsi ; il y a notamment le culte des « Règles » monastiques et celui des « rubriques » liturgiques. Le Protestantisme entend se placer dans une dimension plus « évangélique », mais il oppose aux excès romains de nouveaux excès ; seule l'Eglise d'Orient maintient le message christique en parfait équilibre, tout compte fait. Pour elle, le Protestantisme est fonction du Catholicisme, l'un ne va pas sans l'autre ; ce sont les deux pôles du déséquilibre occidental[58].

En d'autres termes : la Tradition envisagée en soi et en dehors de toute modalité restrictive, est comparable à un arbre ; la racine, le tronc, les branches et les fruits sont ce qu'ils doivent être, chaque partie vient en son temps et aucune ne veut être l'autre ; c'est ce que les Orthodoxes ont parfaitement compris, eux qui s'arrêtent au Septième Concile et ne veulent entendre parler d'aucune « pentecôte institutionnalisée », si nous pouvons user d'une telle expression par souci de clarté. Non qu'un patriarche, avec l'accord des autres patriarches ses égaux, ne puisse réaliser telle adaptation secondaire exigée par telles circonstances, — le contraire serait opposé à la nature des choses, — mais aucun patriarche ne peut décider un changement substantiel tel que l'introduction du *filioque* ou le célibat des prêtres, et l'imposer à tous les patriarches ses frères[59]. La mentalité instable, aventureuse et innovatrice des Occidentaux romains, germains et celtes a eu pour effet que l'Occident catholique n'as pas pu réaliser intégralement l'équilibre entre le principe de croissance et celui de conservation, ou autrement dit, qu'il a eu besoin d'une institution qui accorde au premier principe la prééminence sur le second [60], et qui « traditionnalise » ainsi une possibilité en soi problématique. Donc, nous admettons que la papauté — car c'est d'elle qu'il s'agit — fut une

57 Sans quoi la messe tridentine n'eût pas été nécessaire.
58 Un exemple parmi d'autres de la « Tradition » en tant que « prescription d'hommes », est le cardinalat : alors que les évêques et les patriarches dérivent des apôtres, il n'y a rien dans le Nouveau Testament qui préfigure les cardinaux. A l'origine de cette institution papale, même des laïcs pouvaient obtenir cette dignité ; à partir du xie siècle, elle ne s'attribue plus qu'aux évêques, prêtres et diacres qui entourent le pape ; au xin' siècle, tout cardinal reçoit le rang d'un évêque et le chapeau rouge ; au xvne siècle enfin, les cardinaux reçoivent le titre d'« Eminence ». Tout ceci a une allure plus impériale que sacerdotale, et ne cadre guère avec le principe « partout, toujours, par tout le monde » (*quod ubique, quod semper, quob ab omnibus creditum est*) ; ce disant, nous ne songeons pas à contester qu'une telle institution puisse être exigée par la mentalité romaine ou latine, pas plus que nous ne contestons les exigences du jeu de la Providence.
59 Le *filioque* aurait pu trouver sa place parmi les « opinions théologiques » possibles ; en aucun cas — l'histoire le prouve — il ne fallait l'imposer tyranniquement à l'Eglise entière.
60 A remarquer que la Messe de Pie V fut, non une innovation, mais une mise en ordre ; l'abus fut dans un désordre précédent, non dans la mesure conservatoire du pape.

nécessité providentielle bien qu'ambiguë[61], mais le phénomène protestant bénéficie de la même justification, du moins à titre secondaire ; c'est-à-dire que l'ambiguïté même de la papauté donna nécessairement lieu à la réaction protestante et à la scission confessionnelle de l'Occident latin.

*
* *

L'une des grandes qualités de l'Eglise catholique — qu'elle partage avec l'Eglise orthodoxe — est son sens du sacré, lequel s'exprime liturgiquement et esthétiquement par ses messes solennelles ; dans le Protestantisme, ce sens se concentre uniquement sur l'Ecriture et la prière, ce qui entraîne incontestablement un grand appauvrissement, non forcément pour l'individu, mais pour la collectivité. Il est vrai que l'Eglise anglicane, la *High Church* en tout cas, a largement maintenu le sens du sacré, et Luther aussi n'y fut pas insensible, lui qui récusait tout fanatisme inconoclaste ; c'est surtout le Calvinisme qui a mis à la place du sens dont il s'agit un moralisme rigide, tandis que le Protestantisme libéral — ce produit typique du XIXe siècle — a tout dilapidé en fin de compte ; c'est d'ailleurs ce que fait également, et mieux que lui, le modernisme catholique. Quoi qu'il en soit, l'Evangélisme authentique a remplacé, dans une certaine mesure, le sens du sacré par celui de l'intériorité, avec des conséquences psychologiques analogues ; car qui aime à se tenir sincèrement, « en esprit et en vérité » en face de Dieu, n'est pas loin de la disposition révérentielle dont nous parlons.

*
* *

On a dit que la Réforme protestante a engendré une destruction quasi totale des formes sacrées ; incontestablement, elle a produit un certain vide, — il y a toutefois dans les pays germaniques des temples qui prolongent sobrement les formes gothiques, — mais ce vide est-il tellement plus meurtrier que la fausse plénitude de la Renaissance, et en particulier l'horrible profusion du style baroque [62] ? En réalité, la « destruction » protestante fait pendant à une « destruction » catholique : d'un côté il y a la négation et l'appauvrissement, et de l'autre le reniement et la falsification.

Les styles roman, byzantin et gothique ne sont pas des phases dans une « évolution » indéfinie ; ce sont les cristallisations définitives des modes légitimes de l'art chrétien[63]. Le

---

61 « Pour vous, ne vous faites pas appeler Rabbi ; car vous n'avez qu'un Maître, et tous vous êtes des frères. N'appelez personne votre Père sur la terre : car vous n'en avez qu'un, le Père céleste. Ne vous faites pas non plus appeler Docteurs : car vous n'avez qu'un Docteur, le Christ ». (*Matthieu*, XXIII, 8-12) — Or le pape se place d'une façon quasi absolue au-dessus des évêques ses frères, il se fait appeler « Saint Père », et d'un autre côté, il y a des « Docteurs de l'Eglise » ; ces faits tranchent singulièrement avec le passage cité de l'Evangile, et offrent — pour dire le moins — des circonstances atténuantes pour la protestation orthodoxe et luthérienne contre la papauté, telle que celle-ci se présente *de facto*. Sous un certain rapport, la papauté est le cheval de Troie qui introduit l'esprit d'innovation dans l'Eglise.

62 Lequel fut la réaction sentimentaliste à la froideur païenne de la Renaissance. Le style baroque a été qualifié de « style de la joie » par quelques-uns, alors qu'il est triste par son irréalisme onirique, creux et pompeux, bref son mensonge et sa sottise ; les costumes de l'époque témoignent de la même aberration.

63 Il y a certes « élaboration », mais non « évolution » : une fois l'« idée » pleinement manifestée, le style n'a plus à changer, malgré une diversité toujours possible et même nécessaire. En art sacré, l'évolution illimitée est aussi inexistante qu'en biologie : la croissance s'arrête dès que l'idée — le type spécifique — est intégralement réalisée.

centre du monde chrétien occidental fut la basilique de Constantin à Rome ; or un beau jour des papes ont eu la funeste idée de détruire ce vénérable joyau d'art sacré et de le remplacer par un palais impérial, gigantesque, païen et glacial, aussi prétentieux à l'intérieur qu'à l'extérieur, et de l'orner par des œuvres naturalistes qui expriment toute la mégalomanie à la fois sensuelle et marmoréenne de l'époque [64]. L'art de la Renaissance a pour conséquence l'obligation de l'admirer, — aucun pape n'a le pouvoir de détruire l'œuvre de Bramante et de Michel-Ange, — il a donc imposé un manque de discernement qui ne saurait s'arrêter au seul plan esthétique et dont on recueille encore aujourd'hui les fruits, et même aujourd'hui plus que jamais ; l'expression la plus générale de cet empoisonnement étant ce que nous pouvons appeler le « civilisationnisme », c'est-à-dire le frelatage de la religion avec l'idéologie du progrès intégral et indéfini. Impossible désormais de dissocier le Chrétien d'avec le « civilisé », au sens étroit et quelque peu ridicule du mot ; les Chrétiens d'Orient ont été sous ce rapport les victimes de ceux d'Occident, depuis Pierre le Grand notamment. En aucun cas, on ne saurait rendre les Protestants seuls responsables de la déviation moderne, bien qu'on ait fait valoir avec raison que le Calvinisme a favorisé l'industrialisme ; mais ceci n'enlève rien au fait que tout a commencé par la Renaissance et que les Protestants n'y eurent aucune part[65]. Si nous mentionnons ces choses, c'est non pour nous étendre sur une question historique qui à rigoureusement parler reste en dehors de notre sujet, mais pour prévenir un parti pris possible de la part de traditionalistes qui, sûrs de leurs principes, — ce dont on ne saurait les blâmer, — n'ont pas eu l'idée ni l'occasion de vérifier certaines de leurs conclusions apparemment plausibles mais en fait inadéquates. En tout état de cause, aucune Eglise ne s'est jamais opposée aux soi-disant acquisitions du « génie humain », — artistiques, littéraires, scientifiques, techniques, voire politiques, — qu'on a voulu, au contraire, mettre sur le compte du « génie chrétien », avec un manque de discernement et d'imagination qui tient du mystère.

Réflexion faite, il nous reste encore ces remarques à ajouter : le civilisationnisme est pratiquement synonyme d'industrialisme, et l'essence de celui-ci est la machine ; or la machine produit et tue à la fois ; elle produit des objets et elle tue l'âme[66], sans parler de ses inconvénients pratiques, et à la longue gravissimes, qui ne sont que trop connus. La religion a accepté et quasiment « christianisé » la machine, et elle en meurt ; soit par l'absurdité et l'hypocrisie comme autrefois, soit par la capitulation et le suicide comme aujourd'hui. On dirait qu'il n'y a que deux péchés, l'incroyance et l'impudicité ; or la machine n'est ni incroyante ni impudique, on peut donc en bonne conscience l'asperger d'eau bénite.

*

* *

C'est dans le climat de la Renaissance que la Réforme a éclaté et s'est répandue avec la force d'un ouragan, pour demeurer en place jusqu'à nos jours ; ce qui nous permet d'appliquer au phénomène protestant l'argument de Gamaliel, à savoir qu'un mouvement

---

64 Et puisque le prix de ce monstrueux édifice fut la vente des indulgences, il fallait renoncer à le bâtir ; c'est une question de sens des proportions, autant que de sens moral, ou de sens de la *barakah*.

65 En outre, la Révolution Française s'est produite dans un pays catholique ; de même, avant elle, l'entreprise des encyclopédistes.

66 Ce qui distingue la machine traditionnelle — telle le métier à tisser — de la machine moderne, c'est qu'elle combine la simplicité intelligible et le symbolisme explicite et spirituellement efficient avec la qualité esthétique, ce qui pour l'homme normal est essentiel. La machine moderne au contraire n'a pas ces qualités, et au lieu de servir l'homme et de contribuer à son épanouissement, elle l'asservit et le déshumanise.

religieux qui ne procède pas de Dieu ne durera pas[67]. Cet argument, bien entendu, perd toute sa valeur quand on l'applique à une idéologie religieuse intrinsèquement fausse, et *a fortiori* a des idéologies philosophiques ou politiques, car dans ces cas le motif du succès est tout autre : il ne provient pas de la puissance d'un archétype spirituel, mais simplement de la séduction de l'erreur et de la faiblesse des hommes.

Le Protestantisme englobe presque un tiers de la chrétienté, son importance dans le monde occidental est par conséquent immense ; impossible de le passer sous silence quand on s'occupe de religions, de confessions, de spiritualités. A noter que sans la Réforme, il n'y aurait pas eu le concile de Trente ni par conséquent la Contre-Réforme catholique ; or cette nécessité fonctionnelle du Protestantisme parle en faveur de celui-ci, elle prouve indirectement la légitimité relative — non absolue mais confessionnellement suffisante — de ce puissant mouvement ; sans lui, l'Eglise romaine n'aurait peut-être pas trouvé l'élan nécessaire pour se ressaisir et se rebâtir[68]. Que la scission au sein de la Chrétienté occidentale ait en même temps créé des conditions favorables à la déchéance finale de l'Occident, n'enlève rien à la signification positive du phénomène protestant, mais montre en tout cas comment l'engrenage du positif et du négatif fait partie du jeu ambigu et ingénieux de la providence. La même constatation s'applique *a priori* au Catholicisme, dont certains aspects ont contribué à la genèse du monde moderne, ce qui ne saurait amoindrir en rien sa qualité de grand message religieux et de civilisation traditionnelle ; donc ses mérites sur le plan de l'intellectualité, de l'art sacré, de la sainteté.

*
* *

Fort paradoxalement, il y a dans le luthéranisme à la fois une intention d'ésotérisme et d'exotérisme, donc d'intériorisation et d'extériorisation : d'une part, Luther entend tout ramener à l'intérieur, — « pour toi, quand tu pries, retire-toi dans ta chambre[69], ferme sur toi la porte et prie ton Père qui est présent dans le secret », — et d'autre part, il entend tout réduire au sacerdoce « surnaturellement naturel » de l'homme comme tel, donc de tout homme, ou plus précisément de tout baptisé, car « tous vous êtes frères ». Sous le premier rapport, le mystique de Wittenberg ouvre la porte à certaines possibilités ésotériques, par la force des choses ; sous le second, il ferme la porte à un certain type de sainteté, fondé sur la notion « chevaleresque » de l'« héroïcité des vertus » ; notion en soi juste, mais qui devient fausse quand on entend réduire à ce type toute sainteté possible, en vilipendant tout ce qui tient du quiétisme et de la gnose. Quoi qu'il en soit : en s'inspirant de l'injonction du Christ à la Samaritaine, — d'adorer Dieu non sur le Mont Garizim ni dans le Temple, mais « en esprit et en vérité » — Luther voulait effacer autant que possible les signes extérieurs du culte, — sans être fanatique comme Calvin, — comme si la transcendance ne pouvait souffrir l'immanence ; mais il concrétisait en même temps un certain désir d'ésotérisme, paradoxe que manifestent également l'Amidisme et le Shiisme. L'informel, ou la vacuité, est en effet un

67 L'ostracisme de Calvin — qui fait contraste avec la générosité de Luther — n'est pas un argument contre la Réforme, car ce n'est pas Calvin qui a inventé l'inquisition ; de toutes façons, nous sommes en climat exotériste, donc formaliste et intolérant.

68 C'est un fait curieux que les Pères du concile de Trente ont renoncé à condamner Luther nommément, comme l'auraient pourtant exigé les usages conciliaires ; ils préféraient ne pas « fermer la porte définitivement au dialogue », ce qui comporte une signification symbolique aussi bien que pratique.

69 Celle du cœur, selon les hésychastes.

véhicule du supraformel et de la plénitude, comme l'a bien compris saint Bernard en vidant ses chapelles de toute image et de tout ornement, et comme l'ont non moins compris les moines zénistes en affectant un art du dépouillement, donc du vide.

Non sans rapport avec cette question d'« exotérisme ésotérisant » est le fait que la Réforme, issue d'une religion ascétique, a « redécouvert » la potentialité spirituelle de la sexualité, exactement comme ce fut le cas dans le Bouddhisme, ascétique lui aussi, où Shinran, tout moine qu'il était, se maria et introduisit le mariage dans sa secte, le *Jôdo Shinshu*[70]. Le caractère intrinsèquement sacré de la sexualité n'avait été méconnu ni par le Judaïsme ni par l'Hindouisme, dont les deux religions ascétiques mentionnées sont respectivement issues ; cependant, ni le Judaïsme ni l'Hindouisme n'ignorent la valeur de l'ascèse, car celle-ci garde de toute évidence tous ses droits dans n'importe quel climat[71]. L'homme est ainsi fait qu'il glisse naturellement vers l'extérieur et qu'il a besoin d'une blessure pour se rapprocher du « royaume de Dieu qui est au-dedans de vous », et cela nonobstant le fait complémentaire que le contemplatif — lui seul — perçoit les traces du Divin dans les beautés extérieures, ce qui revient à dire que celles-ci, étant donné sa prédisposition, ont le don de l'intérioriser, conformément au principe de l'anamnèse platonicienne. C'est dire que l'ambiguïté de l'homme est celle du monde : tout manifeste Dieu — directement ou indirectement ou des deux manières à la fois — mais rien n'est Dieu ; tout peut par conséquent nous rapprocher ou nous éloigner de lui. Chaque religion, ou chaque confession, entend offrir sa solution à ce problème, en conformité de telle économie psychologique, morale et spirituelle.

*
* *

Quelqu'un nous a posé la question [72] de savoir pourquoi le Protestantisme, puisqu'il manifeste *grosso modo* le même archétype que l'Amidisme, ne possède pas comme ce dernier une méthode d'oraison jaculatoire ; or cet archétype n'implique pas par lui-même ce mode d'oraison, pas plus que celui-ci n'implique celui-là ; mais il implique l'accentuation de la foi et la pratique assidue de la prière, et nous retrouvons en effet ces deux éléments dans l'Evangélisme authentique.

Une autre question qui nous fut posée est celle de l'homogénéité formelle que doit posséder toute confession intrinsèquement orthodoxe ; or si le Protestantisme dans son ensemble n'a pas cette homogénéité, chacune de ses grandes branches — luthéranisme, calvinisme, anglicanisme — la possède. C'est ainsi que chacune des anciennes Eglises est homogène, alors que le Christianisme pris dans son ensemble ne l'est pas ; pas plus d'ailleurs que d'autres religions, dont chacune comporte au moins deux confessions plus ou moins antagonistes.

« Quand deux ou trois s'assemblent en mon nom, je suis au milieu d'eux », a dit le Christ. Parmi toutes les significations possibles de cette parole, il pourrait y avoir aussi celle-ci : les deux premiers qui s'assemblent sont le Catholicisme et l'Orthodoxie, et le troisième, qui est mentionné à part, est l'Evangélisme. En effet, le Christ aurait pu dire : « Quand trois

---

70 Ne perdons pas de vue que le Catholicisme a vu s'éclore la mystique plus ou moins « érotique » des chevaliers, des troubadours et des « fidèles d'amour » ; le Bouddhisme tantrique présente des traits analogues, mais avec une accentuation très différente.

71 Le Judaïsme a donné naissance à la secte ascétique des Esséniens; quant à l'Hindouisme, il a ceci de particulier que sa structure compartimentée et son ampleur métaphysique lui permettent de mettre pleinement en valeur toute possibilité spirituelle ; pleinement, c'est-à-dire indépendamment de tout contexte religieux antagoniste.

72 En se référant au chapitre *La question de l'Evangélisme* dans notre livre *Christianisme/Islam : visions d'Œcuménisme ésotérique.*

s'assemblent », en mettant ainsi les trois confessions sur le même plan ; mais il a dit « deux ou trois », ce qui indique une certaine inégalité, mais toujours dans le cadre de la légitimité religieuse ; inégalité sous le rapport de l'intégralité ou de la plénitude, mais en même temps légitimité sous celui de l'amour du Christ et de l'authenticité spirituelle ; donc fraternité sous-jacente en dépit des divergences.

LE SIEGE DE LA SAPIENCE

La Sainte Vierge est inséparable du Verbe incarné, comme le Lotus est inséparable du Bouddha, et comme le Cœur est le siège prédestiné de la Sagesse immanente. Il y a, en Bouddhisme, toute une mystique du Lotus, laquelle communique une image céleste d'une beauté et d'une éloquence insurpassables ; une beauté analogue à l'ostensoir contenant la Présence réelle, et analogue surtout à cette incarnation de la Féminité divine qu'est la Vierge Marie. La Vierge, *Rosa mystica,* est comme la personnification du Lotus céleste ; en un certain sens, elle personnifie le sens du sacré, lequel est l'introduction indispensable à la réception du Sacrement.

*

* *

Un des noms que la litanie de Lorette attribue à la Sainte Vierge est *Se de s Sapientiae,* « Trône de Sagesse » ; en effet, comme saint Pierre Damien (xie siècle) l'a fait remarquer, la Sainte Vierge « est elle-même ce Trône admirable dont il est question dans le livre des Rois », à savoir le Trône de Salomon ; ce Roi-Prophète qui, d'après la Bible et les traditions rabbiniques, fut le sage par excellence[73]. Si Marie est *Sedes Sapientiae,* c'est tout d'abord parce qu'elle est la Mère du Christ, qui étant le « Verbe » est la « Sagesse de Dieu », mais c'est de toute évidence aussi à cause de sa propre nature, laquelle résulte de sa qualité d'« Epouse du Saint-Esprit » et de « Corédemptrice »[74] ; c'est dire qu'elle est elle-même un aspect de l'Esprit-Saint, son complément féminin si l'on veut ou son aspect de féminité, d'où la féminisation du divin Pneuma par les gnostiques. Etant le Trône de la Sagesse, — le « Trône animé du Tout-Puissant » selon un hymne byzantin, — Marie s'identifie *ipso facto* avec la divine *Sophia,* comme l'atteste l'interprétation mariale de tel éloge biblique de la Sagesse[75]. Marie n'aurait pas pu être le lieu de l'Incarnation si elle ne portait pas dans sa nature même la Sagesse à incarner.

La sapience de Salomon — il convient de le rappeler ici — est à la fois encyclopédique, cosmologique, métaphysique et simplement pratique ; sous ce dernier rapport, elle est politique aussi bien que morale et eschatologique ; qu'elle soit en même temps bien plus que cela [76], ressort du reste non seulement de certains passages des *Proverbes*

---

73 Si la Bible condamna sa conduite, ce fut à cause d'une différence de plan — le point de vue de la Bible étant *a priori* légaliste, donc exotérique — et non à cause d'un tort intrinsèque. En Salomon se manifeste le mystère du « vin » et de l'« ivresse », comme le montre d'une part son Cantique des Cantiques et d'autre part, précisément, ce que la Bible lui reproche ; or Salomon aurait pu dire comme son père David : « Je me rappelle dans la nuit ton Nom, Yahvé, afin que j'observe ta Loi. » (*Psaume* CXLX, 55).

74 Ne pas perdre la vue que le corps et le sang du Christ sont ceux de la Vierge-Mère, en l'absence d'un père humain.

75 « Yahvé m'a créée au début de ses desseins, avant ses œuvres les plus anciennes. Dès l'éternité je fus fondée, dès le commencement, avant l'origine de la terre. Quand l'abîme n'était pas, je fus enfantée, quand n'étaient pas les sources jaillissantes. » (*Les Proverbes*, VIII, 22-24 et la suite.)

76 C'est ce que la plupart des critiques modernes tendent à contester ; pourtant, si la sagesse de Salomon n'avait été que pratique et encyclopédique, on ne s'expliquerait pas les sentences suivantes : « Je ne lui ai pas comparé (à

et du *Livre de la Sagesse,* mais aussi du *Cantique des Cantiques,* livre particulièrement vénéré des Kabbalistes.

Quant à la sagesse de la « divine Marie », elle est moins diverse que celle de Salomon parce que n'englobant pas certains ordres contingents : elle ne saurait être ni encyclopédique ni « aristotélicienne », si l'on peut dire. La Sainte Vierge ne connaît, et ne veut connaître, que ce qui concerne la nature de Dieu et la condition de l'homme ; sa science est nécessairement métaphysique, mystique et eschatologique, et de ce fait même elle contient virtuellement toute science possible, comme la lumière une et incolore contient les lumières diverses et colorées de l'arc-en-ciel.

Une remarque que nous aimerions insérer ici est la suivante : si Marie est assise sur le Trône de Salomon, et si elle s'identifie même à ce Trône[77], — à l'autorité qu'il représente, — c'est non seulement de droit divin, c'est aussi de droit humain, en ce sens que, étant descendante de David, elle est héritière et reine ; comme le Christ est, sous le même rapport, héritier et roi. On ne peut s'empêcher d'y penser en voyant les Vierges romanes, couronnées et assises, avec l'Enfant, sur un trône royal ; ces Vierges qui sont trop souvent d'une maladresse artistique considérable et dont quelques-unes seulement sont des chefs-d'œuvre[78], mais qui dans ce cas communiquent avec d'autant plus d'éloquence hiératique la majesté et la douceur de la Sagesse virginale. Majesté et douceur, mais aussi rigueur : le *Magnificat* en témoigne, en attestant, avec l'accent d'un Psaume guerrier, que *vincit omnia Veritas*.

Selon le *Premier Livre des Rois* (X, 18-20), Salomon « fit faire un grand trône d'ivoire, qu'on recouvrit d'or pur. Ce trône avait six degrés, avec des têtes de taureaux en arrière [79], et des bras de part et d'autre du siège ; deux lions étaient debout près des bras, et douze lions se tenaient de part et d'autre des six degrés. On n'a jamais rien fait de semblable dans aucun royaume[80]. » Tout d'abord quelques remarques sur le symbolisme des animaux :

---

la Sagesse) la pierre la plus précieuse ; car tout l'or du monde, devant elle, n'est qu'un peu de sable ; à côté d'elle, l'argent compte pour de la boue. Plus que santé et beauté je l'ai aimée, je l'ai préférée à la lumière, car son éclat ne connaît point de repos... Tout ce qui est caché, tout ce qui se voit, je l'ai appris... En elle, en effet, est un esprit intelligent, saint ; unique, multiple, subtil ; agile, pénétrant, sans souillure ; clair, impassible, ami du bien, acéré... qui peut tout, surveille tout, pénètre tous les esprits, les intelligents, les purs, les plus subtils... Elle est un souffle de la Puissance divine, une effusion toute pure de la gloire du Tout-Puissant ; aussi rien de souillé ne pénètre en elle. Elle est un reflet de la lumière éternelle... Bien qu'unique, elle peut tout ; sans sortir d'elle-même, elle renouvelle toutes choses. Elle se répand au long des âges dans les âmes saintes ; elle en fait des amis de Dieu et des prophètes... Comparée à la lumière, elle l'emporte ; car la lumière fait place à la nuit, mais contre la Sagesse le mal ne saurait prévaloir. » (*Le Livre de la Sagesse*, VII, 9—30). Si la Sagesse de la Bible n'était que pratique et encyclopédique, il n'y aurait certes pas lieu de l'identifier à la Sainte Vierge, ni d'identifier celle-ci au Trône de Salomon.

77 Les théologiens — soit dit en passant — ne semblent pas se rendre compte de l'immense « réhabilitation » qu'implique pour Salomon cette association avec la vivante *Sedes Sapientiae*, et par là même avec le Verbe ; association qui est soit profonde, soit dépourvue de sens.

78 Les Germains ignoraient les arts plastiques, les Grecs et les Romains ne pratiquaient que le naturalisme classique ; l'art chrétien, du moins dans le monde latin, eut beaucoup de peine à surgir de ce double néant. Dans le monde byzantin, l'art des icônes a pu échapper à de tels écueils.

79 Les traductions juives et la Vulgate de saint Jérôme spécifient que « le sommet du trône était arrondi dans sa partie postérieure » ; elles ne parlent pas de « têtes de taureaux » comme le font quelques traductions chrétiennes, dont les auteurs se basent sur certains facteurs sémantiques et sur le fait que *le Deuxième Livre des Chroniques* (XI, 18) mentionne un « agneau d'or », ceci pour éviter — supposent-t-ils — une association d'idées avec le culte païen du taureau. A noter que d'après l'historien juif Josèphe (époque de Vespasien), « du lieu où ce prince (Salomon) était assis, on voyait des bras de relief qui semblaient le recevoir, et à l'endroit où il pouvait s'appuyer, la figure d'un bouvillon y était placée comme pour le soutenir.

80 Cette dernière phrase, appliquée à la Vierge, indique son incomparabilité : son unicité « avatârique » dans l'univers des Sémites.

incontestablement, les lions représentent la puissance rayonnante et victorieuse de la Vérité, tandis que les taureaux peuvent représenter corrélativement la puissance lourde et défensive ; force prospective d'une part, et rétrospective d'autre part, ou imagination créatrice et mémoire conservatrice ; invincibilité et inviolabilité, ou encore, alchimiquement parlant, soleil et lune. Mais il y a aussi le symbolisme des matériaux ; l'ivoire est la substance, et l'or, le rayonnement ; ou l'ivoire, matière associée à la vie, est « corps nu » de la Vérité, tandis que l'or est le « vêtement » qui d'une part voile le mystère et d'autre part en communique la gloire.

Les six marches du Trône se réfèrent à la « texture » même de la Sagesse, si l'on peut dire ; le nombre six est celui du sceau de Salomon. C'est le nombre du déploiement total : la création s'est faite en six jours, et les perspectives métaphysiques ou mystiques fondamentales, les *darshanas,* sont — et doivent être — au nombre de six, selon la tradition hindoue. Ce mystère de totalité résulte de la combinaison des nombres deux et trois, lesquels, étant pair le premier et impair le second, résument initialement toute possibilité numérale[81], au sens pythagoricien et non quantitatif. Spirituellement parlant, le nombre deux exprime la complémentarité de la « perfection active » et de la « perfection passive », comme diraient les Taoïstes ; le nombre trois à son tour indique dans ce contexte la hiérarchie des modes ou degrés spirituels, à savoir la « crainte », l'« amour » et la « connaissance », chacun de ces points de vue comportant, précisément, un aspect actif ou dynamique et un aspect passif ou statique.

Les significations cosmiques et humaines des six directions de l'espace — et la subjectivation de celui-ci n'a certes rien d'arbitraire — ces significations, disons-nous, révèlent les contenus de la Sagesse ; ses dimensions ou ses« stations » si l'on veut. Le Nord est la divine Pureté et le renoncement humain, le *vacare Deo ;* le Sud est la Vie, l'Amour, la Bonté, et humainement la confiance en Dieu ou l'espérance ; l'Est est la Force, la Victoire, et du côté humain le combat spirituel ; l'Ouest est la Paix, la Béatitude, la Beauté, et humainement le contentement spirituel, la sainte quiétude. Le Zénith est la Vérité, l'Elévation, la Transcendance, donc aussi le discernement, la connaissance ; le Nadir enfin est le Cœur, la Profondeur, l'Immanence, donc aussi l'Union et la sainteté. Cette complexité nous ramène à la dimension cosmologique et encyclopédique de la sapience salomonienne ; elle permet d'entrevoir la ramification des divers ordres de possibilités, se déployant entre le Nadir et le Zénith, c'est-à-dire entre l'Alpha et l'Omega de la Possibilité universelle.

*
* *

Les précédentes considérations nous permettent de pousser encore plus loin notre analyse du nombre salomonien, au risque de nous engager dans une digression qui pose de nouveaux problèmes, mais peu importe puisque des précisions peuvent avoir leur utilité. Les axes Nord-Sud, Est-Ouest et Zénith-Nadir correspondent respectivement aux complémentarités Négatif-Positif, Actif-Passif et Objectif-Subjectif, lesquelles résument les principaux rapports cosmiques ; c'est le symbolisme fondamental des trois dimensions de l'espace, la longueur, la largeur et la hauteur. En regardant vers l'Est, d'où vient la lumière, l'Est sera « devant », l'Ouest « derrière », le Sud « à droite », le Nord « à gauche », tandis que le Zénith et le Nadir restent immuables ; ces derniers se réfèrent également au couple Principe-Manifestation, le premier terme étant « objectif » pour nous à cause de sa Transcendance, et le second, « subjectif » parce qu'en face de l'Absolu le monde c'est nous,

81 C'est ce que démontre l'espace : il a trois dimensions, mais l'introduction d'un principe subjectif d'alternative ou d'opposition lui confère six directions ; cette structure retrace la totalité de l'Univers.

et nous sommes le monde. Mais le Nadir peut aussi représenter la « profondeur » ou l'« intériorité », donc le divin Soi, et dans ce cas le Zénith assumera un aspect de « projection », de *Maya* illimitée, de Possibilité déployante et indéfinie ; de même que la racine de l'arbre se manifeste et se déploie dans et par le sommet.

L'espace se définit également, et même *a priori*, par deux éléments-principes, le point — subjectivement le centre — et l'étendue, lesquels expriment respectivement les pôles « absolu » et « infini » ; le temps comporte du reste lui aussi de tels éléments, à savoir l'instant — subjectivement le présent — et la durée, avec les mêmes significations[82]. Dans le nombre six, le nombre implicite trois correspond au centre ou au présent, et le nombre deux, à l'étendue ou à la durée ; si le centre-présent s'exprime par le ternaire et non par l'unité, c'est parce que celle-ci est envisagée ici sous le rapport de ses potentialités, donc par rapport à sa possibilité de déploiement ; la réalisation de ce déploiement s'exprime précisément par le nombre deux[83]. Tout ceci est une façon de rendre compte de l'aspect « pythagoricien » du nombre six, et par conséquent du rôle de ce nombre dans la Sagesse intégrale.

*
* *

« Crainte », « amour » et « connaissance », ou rigueur, douceur et substance ; puis perfections « active » et « passive », ou dynamique et statique ; c'est là, nous l'avons vu, le message spirituel élémentaire du nombre-principe six. Ce schéma exprime, non seulement les modalités de l'ascension humaine, mais aussi, et même avant tout, les modalités de la Descente divine : c'est par les six marches du Trône que la Grâce salvatrice descend vers l'homme, comme c'est par ces six marches que l'homme monte vers la Grâce. La Sagesse, c'est pratiquement l'« art » de sortir de l'illusion qui séduit et enchaîne, d'en sortir d'abord par l'intelligence et ensuite par la volonté ; c'est d'abord la connaissance du « souverain Bien », et ensuite, par voie de conséquence, l'adaptation de la volonté à cette connaissance ; les deux choses étant inséparables de la Grâce.

La divine *Maya* — la Féminité *in divinis* — n'est pas seulement ce qui projette et crée, elle est aussi ce qui attire et délivre. La Sainte Vierge en tant que *Sedes Sapientiae* personnifie cette Sagesse miséricordieuse qui descend vers nous, et que nous aussi, que nous le sachions ou non, portons en notre propre essence ; et c'est précisément en vertu de cette potentialité ou de cette virtualité que la Sagesse descend sur nous. Le siège immanent de la Sagesse est le cœur de l'homme.

---

82 A un tout autre point de vue, on peut relever que le nombre trois se réfère plus particulièrement à l'espace, qui a trois dimensions, tandis que le nombre deux concerne plutôt le temps, qui a pour « dimension » le passé et l'avenir, sans parler ici de la quaternité cyclique que comporte la durée, et qui n'est qu'un développement de la dualité.

83 Le nombre trois évoque en effet, non l'absoluité en soi comme fait le nombre un, mais la potentialité ou la virtualité que l'Absolu comporte nécessairement.

DEUXIÈME PARTIE

ISLAMISME

L'ISLAM ET LA CONSCIENCE DE L'ABSOLU

Afin d'entrer en matière, nous devons formuler ici, une fois de plus, la doctrine suivante[84]. Le Principe suprême est à la fois l'Etre nécessaire et le souverain Bien ; il est Etre sous le rapport de sa Réalité, et Bien sous celui de sa Positivité, — ou de sa Potentialité qualitative — car d'une part, « Je suis Celui qui suis », et d'autre part, « Dieu seul est bon ». De l'Etre « nécessaire » dérive l'être « possible » — qui peut être ou ne pas être — c'est-à-dire l'existence ; et du souverain Bien dérivent toutes les qualités manifestées, lesquelles n'ont pas d'autre cause ni essence que lui.

D'une part, le souverain Bien est l'Absolu, et étant l'Absolu, il est *ipso facto* l'Infini ; d'autre part, il s'hypostasie — si l'on peut dire — en trois « modes divins » : l'Intelligence, la Puissance et la Bonté ; celle-ci coïncidant avec la Beauté et la Béatitude. Chacun de ces modes participe de l'Absoluité et de l'Infinitude, car chacun relève du souverain Bien ou de l'Etre nécessaire.

Le mal ne saurait être absolu, il dépend toujours de quelque bien dont il abuse ou qu'il pervertit ; le caractère absolu ne saurait appartenir qu'au bien seul. Qui dit bien, dit par là même absolu, et inversement ; car le bien résulte de l'Etre même, il le reflète et en déploie les potentialités.

Nous avons fait allusion plus d'une fois à l'idée augustinienne qu'il est dans la nature du bien de se communiquer, donc de rayonner ; de se projeter et par là même de se différencier. C'est là l'Infinitude, qui est propre à la Réalité absolue ; l'Infini n'est autre que l'Absolu en tant que Possibilité, il est à la fois intrinsèque et extrinsèque puisqu'il est tout d'abord Vie divine et ensuite Rayonnement cosmique.

Pure Potentialité ou Possibilité en soi, l'Infini donne lieu, dans l'ordre de la dégradation ontologique, au voile de *Mâyâ* et partant au déploiement de la Manifestation universelle ; le contenu de celle-ci étant toujours l'Etre nécessaire, donc le souverain Bien, mais en mode relatif et différencié, conformément à la tendance à la fois extériorisante et diversifiante de la Possibilité. En outre, le pôle « Infini » se mire lui-même, en se combinant avec le pôle « Absolu », dans l'espace de *Mâyâ :* si les catégories existentielles[85] et la diversité indéfinie des choses — bref, tous les modes d'extension — relèvent de l'Infini, l'existence pure et simple des choses relève de l'Absolu ; les qualités des choses témoignant du souverain Bien en tant que tel.

L'existence des choses se réfère à l'Absolu par analogie, — et celle-ci indique forcément un lien ontologique, — à savoir sous le rapport de l'« abstraction », de la « contractivité » et de l'« explosivité », si de telles images sont permises en pareille matière ; car le miracle inouï de l'existence — cette affirmation du tout en face du rien — a quelque chose d'absolu et doit par conséquent se référer à Ce qui est tout et à Ce qui seul est.

84 Nous en avons parlé dans plusieurs ouvrages ; y compris celui-ci, au chapitre *Les deux problèmes*.

85 L'espace, le temps, la forme, le nombre, la matière, en étendant la signification de ces catégories à tous les niveaux du cosmos ; les notions ne sont alors plus que des symboles.

Le principe de différenciation ne relève pas du seul Infini en tant que celui-ci déploie les potentialités du Bien, il résulte aussi du Bien lui-même en tant qu'il comporte, précisément, ces potentialités inépuisables ; leur fondement étant le ternaire Intelligence, Puissance et Bonté-Beauté-Béatitude. Toutes les qualités cosmiques, y compris les facultés des créatures, dérivent ontologiquement de ces archétypes *in divinis*.

*
* *

Totalité de l'intelligence, liberté de la volonté, désintéressement de l'amour, donc capacité de générosité, de compassion, de dépassement de soi, bref d'objectivité intégrale : ces caractères de l'homme prouvent que sa raison d'être est le rapport avec l'Absolu. C'est-à-dire que seules les facultés de l'homme sont proportionnées à ce rapport, et c'est d'ailleurs pour cela que sa position corporelle est verticale et qu'il possède le don de la raison et de la parole ; l'homme est ainsi fait qu'il peut concevoir, vouloir et aimer ce qui le dépasse infiniment. Il peut être métaphysicien et il peut pratiquer une méthode spirituelle ; il peut y trouver son bonheur et le prouver par ses vertus.

C'est avec cette nature, donc avec la disposition foncière — ou la capacité spécifique — de l'homme de connaître Dieu et d'aller à lui, que compte nécessairement toute religion ; mais toute religion ne se fonde pas forcément sur la puissance salvifique inhérente à notre nature humaine en vertu de la déiformité de celle-ci. Le Bouddhisme théravadin et le Zen ont pour point de départ cette puissance, au point d'exclure de leur perspective tout ce qui semble faire fonction de Divinité objective ; le Christianisme au contraire met tout l'accent sur la déchéance humainement irrémédiable de notre nature et sur la nécessité absolue d'une intervention divine, donc étrangère à l'être humain. La position de l'Islam est intermédiaire : l'homme se sauve à la fois en vertu de ses caractères déiformes inaltérables — car l'homme déchu est toujours l'homme — et en vertu d'une intervention divine qui les met en valeur. Ce qu'est dans l'Islam la nature humaine mise en valeur par la Révélation sera dans le Christianisme le Christ : c'est lui qui, « vrai homme et vrai Dieu », restaure à l'homme sa nature ; l'homme déchu — le « pécheur » — est régénéré dans et par le Rédempteur[86]. C'est dire que le Christianisme se réfère, non directement à l'Absolu en tant que tel, mais au Bien en tant qu'il manifeste sa fonction réintégrante de Miséricorde ; cette relativisation répond à la réduction *de facto* de la nature humaine à un accident « historique » ou cosmique, mais il va sans dire qu'il y a là également — comme dans toute religion — une clef vers l'Absolu en soi. Dans l'Islam et dans les perspectives analogues, le principe christique sera le «cœur », comparé parfois à un miroir rouillé ; la Révélation est censée rendre à ce miroir sa luminosité primordiale. L'Islam, se fondant sur l'Unité et la Transcendance, accentue forcément dans ses expressions et ses attitudes les aspects essentiels de l'Un, aspects dont nous avons parlé au début de ce chapitre ; il est vrai que les mêmes accentuations peuvent, ou doivent même, se rencontrer partout sous une forme ou sous une autre, en sorte que notre exposé peut donner lieu à des applications appropriées aux perspectives les plus diverses ; mais c'est du cas concret de l'Islam que nous entendons traiter ici.

L'Infinitude, avions-nous dit, est le rayonnement à la fois intrinsèque et extrinsèque de l'Absolu : *a priori* Félicité interne, si l'on peut dire, elle devient *a posteriori*, en se relativisant

86 Nous avons souvent eu l'occasion de citer cette formule patristique : Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu. En mystique luthérienne, le rapport entre Dieu et l'homme donne lieu à cette réciprocité : en faisant de notre péché son péché, le Christ fait de sa justice notre justice ; c'est-à-dire que le Christ prend sur lui le châtiment et ne nous demande que la foi, donc aussi, en fonction de celle-ci, l'accomplissement du devoir d'état et l'intention sincère de ne pas pécher ; la sincérité étant ici la clef de l'efficacité, et le support de la justice que le Ciel nous octroie.

la *Mâyâ* hypostatique et créatrice et aussi salvatrice ; ces deux aspects, l'Absolu en soi et sa *Shakti* rayonnante, — l'Infinitude à la fois substantielle et déployante, — déterminent les manifestations les plus caractéristiques de l'Islam. Ils se trouvent préfigurés phonétiquement dans le Nom même de la Divinité, *Allah ;* la première syllabe qui est contractive, semble se référer à la rigueur de l'Absolu, tandis que la seconde syllabe, qui est expansive, évoque la douceur de l'Infinitude.

Conformément à ces deux pôles, les manifestations caractéristiques de l'Islam peuvent se répartir en deux catégories : celle qui évoque l'implacable Vérité *(Haqq)* et la Guerre sainte *(jihâd)* qui s'y rattache, et celle qui évoque la généreuse Paix *(Salâm)* et la résignation morale et spirituelle *(islam).* Et de même : au mystère de l'Absolu se rattache l'idée du Seigneur *(Rahh)* en face duquel il ne saurait y avoir que l'esclave *(abd),* et au mystère de l'Infini, l'idée du Clément *(Rahmân)* qui englobe tout ; à l'Absolu se réfère la Rigueur et la Loi, et à l'Infini, la Douceur et le Pardon : c'est la complémentarité de la «Majesté » *(Jalâl)* et de la « Beauté » *(jamâl).*

*
* *

A la réalité objective de l'Absolu répond la réalité subjective de la certitude ; celle-ci donne lieu à un trait caractéristique de la mentalité musulmane, du fait que toute la foi du Musulman se fonde sur l'idée simple et irréfutable de l'« Etre nécessaire » *(Wujûd wâjib)* ou « absolu » *(mutlaq) ;* le nécessaire étant ce qui ne peut pas ne pas être, et le possible (*mumkin*) ou le contingent, ce qui peut être ou ne pas être. Non que la certitude fasse défaut aux autres formes de foi religieuse, mais elle a en Islam quelque chose de cristallin et d'implacable qu'elle tient, précisément, de l'évidence métaphysique de son contenu fondamental ; certes, tout Musulman n'est pas métaphysicien, mais l'évidence de l'Absolu est dans l'air qu'il respire. Aussi le Musulman a-t-il la réputation d'être « inconvertissable », et ce raidissement est d'autant plus plausible que, sous un certain rapport, la vérité la plus simple est la plus sûre.

Le sens de l'Absolu a produit, en théologie musulmane, une curieuse suraccentuation de la confrontation « Seigneur- serviteur » ou « Maître-esclave » : on imagine pieusement que Dieu aurait tous les droits, même le droit à ce qui, pour nous, est injustice et absurdité[87] ; on oublie alors que le Dieu personnel, étant parfait, ne peut pas avoir l'imperfection de revendiquer tous les droits possibles, et que ce n'est que l'Essence divine impersonnelle qui, en tant que Toute- Possibilité, a « tous les droits » en ce sens qu'elle manifeste, en vertu de son illimitation, les possibles négatifs aussi bien que les positifs ; mais cette Essence, précisément, ne demande rien à l'homme. Etant parfait, Dieu ne saurait être inconséquent : il ne saurait créer un être dans le but d'avoir un interlocuteur sans par-là se limiter à certains égards ; car une réciprocité ne se conçoit pas sans certains sacrifices chez les deux partenaires, fussent-ils intrinsèquement incommensurables. Dieu, dès qu'il a en face de lui l'homme, se situe en *Mâyâ,* et il en assume toutes les conséquences.

Nous pourrions dire aussi, dans cet ordre d'idées, que la notion du droit implique celle du devoir, logiquement et ontologiquement ; le juste qui ne veut pas assumer tel devoir,

87 La formule coranique « ne nous impose pas ce que nous n'avons pas la force de porter » concerne une situation relative, non absolue ; une difficulté de fait, non de principe ; donc une marge d'indétermination. Cette formule semble faire allusion aux anciens Hébreux, dont les prescriptions étaient réalisables, mais qu'en fait les Hébreux ont souvent violées soit en raison des déficiences — évidemment relatives — de leur mentalité, soit à cause de la séduction de l'ambiance païenne.

renonce *ipso facto* à tel droit. Dire que le pur Absolu [88] n'a pas de devoir signifie qu'il ne saurait revendiquer aucun droit, n'ayant pas d'interlocuteur.

La loi est là pour l'homme, l'homme n'est pas là pour la Loi[89] ; en d'autres termes : le Dieu personnel est par définition une Personne morale ; il est vrai que l'Essence divine est « amorale », si l'on veut, mais il ne saurait en résulter que la Personne divine soit immorale, *quod obsit ;* le prétendre, même d'une manière indirecte et en usant de pieux euphémismes, revient à confondre la subjectivité impersonnelle de la Toute-Possibilité avec la subjectivité personnelle du Dieu législateur et salvateur[90].

D'une manière tout à fait générale, c'est d'une déviation volontariste du sens de l'Absolu que dérive, en dernière analyse, la tendance musulmane aux simplifications abruptes, aux alternatives tranchantes et aux gestes catégoriques, ce dont la justice — réputée expéditive — des cadis fournit un exemple au moins symbolique, car en fait le droit musulman n'est pas si simple que cela. N'empêche qu'en vulgarisant l'idée de l'Absolu dans le climat moral d'un Imralkaïs, d'un Tarafa et d'un Antara, on risque beaucoup d'aboutir à la logique du sabre tiré.

Ce qu'il s'agit de relever ici, nous le répétons, c'est que les deux attitudes mentales ou morales qui caractérisent l'Islam *de facto,* à savoir la certitude et la sérénité — dont les excès sont le fanatisme et le fatalisme — dérivent en dernière analyse du mystère de l'Unité en tant que celle-ci se polarise en Absolu et en Infini. Pour ce qui est de la conscience d'infinitude, on sait l'importance qu'a en Islam l'idée de la Paix ; c'est d'elle que s'inspirent la résignation et la générosité, ces deux vertus-clef de la piété musulmane. Et c'est encore le même élément qui se manifeste, à l'extérieur, dans des phénomènes liturgiques tels que l'appel à la prière du haut des minarets, ou dans des phénomènes culturels tels que la blancheur monotone des vêtements et des villes arabes [91] ; ce climat d'apaisement se trouvant préfiguré par le désert, lequel est inséparable du monde arabe — ancestralement celui d'Hagar et d'Ismaël — et par conséquent du monde islamique. Au Paradis musulman, les élus « ne se disent que Paix, Paix » *(illâ qîlan salâman salâmâ) ;* et « Dieu appelle vers la région de la Paix » *(ilâ dâr es-salâm) ;* la même idée fondamentale se trouvant d'ailleurs contenue dans le terme *islâm,* lequel signifie « abandon » à la Volonté de Celui qui, étant l'Un *(ahad),* est le « Réel absolu » *(Wujûd mutlaq)* [92].

Certitude et sérénité, avons-nous dit ; à ces deux attitudes se rattachent respectivement la combativité et la résignation. On sait l'importance qu'a dans la Voie *(tarîqah),* d'une part le « combat » spirituel *(jihâd),* — la prière sous toutes ses formes *(dhikr)* étant l'arme contre

88 Nous avons fait allusion plus d'une fois à l'idée apparemment contradictoire, mais métaphysiquement utile et même indispensable, du « relativement absolu », lequel est absolu par rapport à ce qu'il domine, tout en relevant de la relativité par rapport au « pur Absolu ».

89 Exotériquement, on se soumet à la Loi pour plaire à Dieu et pour échapper au châtiment, abstraction faite de la valeur pratique ou morale du Commandement, à laquelle tout homme doit être sensible ; ésotériquement, on s'y soumet en tenant compte des intentions de la Loi et en sachant que Dieu n'en demande pas davantage, lui qui regarde la nature des choses, et l'« esprit » plutôt que la « lettre ».

90 En climat chrétien, nous avons rencontré une opinion analogue : Dieu aurait le « droit » d'imposer à l'esprit humain des contresens, puisqu'il est, paraît-il, « au-dessus de la logique » ; or ceci aussi est impossible, car ayant créé l'intelligence humaine « à son image », Dieu ne saurait vouloir lui imposer des contenus incompatibles avec le rapport ontologique entre l'esprit et la vérité ; donc des contenus forcément faux. Le *credo quia absurdum*, de toute évidence, ne vise que les illogismes apparents ; des ellipses concernant des choses qui échappent à nos expériences terrestres ou à nos raisonnements fragmentaires.

91 Abstraction faite, bien entendu, des influences turques et persanes.

92 Il n'y a pas lieu d'objecter ici que le Dieu personnel n'est pas l'Absolu à rigoureusement parler puisque par définition il se situe déjà — lui le premier — dans la Relativité universelle ; car il représente l'Absoluité pour tous les contenus subséquents de cette Relativité. De même, quand nous parlons de l'« Etre nécessaire », nous entendons la Réalité transcendante tout court et non le seul Principe créateur et personnel ; le mot « Etre » a en effet deux sens différents, celui de « Réalité » et celui de « Principe ontologique ».

l'âme encore indomptée, — et d'autre part la « pauvreté » *(faqr)* « en vue de Dieu » *(ilâ 'Llâh),* laquelle nous rend indépendants et du monde séducteur et de l'âme à séduire. Le soufi est à la fois *mujâhid,* « combattant », et *faqîr,* « pauvre » ; il est toujours sur un champ de bataille et, sous un autre rapport, dans un désert.

Le Témoignage de Foi de l'Islam, selon lequel « il n'y a pas de Divinité si ce n'est la seule Divinité », est à la fois une épée et un linceul : il est d'une part un éclair par sa fulgurante unicité et d'autre part une dune de sable ou une nappe de neige par son apaisante totalité ; et ces deux messages se réfèrent respectivement, non seulement aux mystères d'Absoluité et d'infinitude, mais aussi — d'une certaine façon — à ceux de Transcendance et d'immanence. Au demeurant, l'Immanence serait inconcevable sans l'Infini : c'est grâce à celui-ci qu'il y a une projection cosmique qui permet au souverain Bien d'être immanent ; et c'est à partir de cette projection que nous pouvons pressentir que toutes les valeurs et qualités sont enracinées dans — et débouchent sur — l'Etre nécessaire, qui est le Bien en soi[93].

93 Si le premier Témoignage de Foi, qui atteste l'Unité de Dieu, se rapporte à la Transcendance, le second Témoignage, celui du Prophète ou du Logos, sera en dernière analyse la formule de l'Immanence.

REMARQUE SUR L'ANTINOMISME DIALECTIQUE

Il y a un antinomisme dialectique comme il y a un antinomisme moral ; celui-ci est synonyme d'« amoralité » — non forcément d'« immoralité » — tandis que celui-là consiste à poser deux principes antagonistes, non pour faire un choix, mais pour indiquer un moyen terme qui les justifie tous deux ; dans ce cas, les deux affirmations sont des points de repère — chacun admissible en lui-même sous certaines conditions — pour la découverte d'une vérité sous-jacente qui abolit la contradiction. Ainsi, on parle d'une théologie « antinomique »[94] qui consiste à confronter deux affirmations contradictoires sur Dieu en vue d'une vérité supérieure et éventuellement ineffable, mais sans intention de négation à l'égard de l'une des deux thèses, car on entend confronter, non une vérité et une erreur, — ce qui n'aboutirait pas à une conclusion nouvelle, — mais deux vérités ; valables chacune en elle-même, mais insuffisantes sous le rapport de leur antinomie.

Le prototype de la dialectique antinomiste nous est fourni, somme toute, par la diversité des religions : apparemment fausses l'une par rapport à l'autre, elles sont vraies chacune en elle-même, et en plus, elle cachent — et provoquent — une vérité commune et unitive, laquelle sera de l'ordre de la sagesse primordiale et pérenne.

Mais l'archétype absolu de l'antinomisme dialectique ne se situe pas sur le plan des doctrines, il se trouve dans la nature même de la subjectivité relative ou contingente, à savoir dans le phénomène de l'individualité, lequel est à la fois évident et contradictoire : évident parce que le « moi » existe incontestablement, — *cogito ergo sum,* — et contradictoire parce que le « moi », par définition unique, se répète ; parce qu'il y a des « moi » qui empiriquement ne sont pas « moi-même », ou plutôt, parce qu'aucun autre « moi » n'est « moi-même ».

C'est ainsi que le Musulman, — et *a priori* l'Arabe, — quand il passe d'un aspect du réel à un autre, change pour ainsi dire d'égo : ou bien il ne voit que la divine Rigueur, ou bien il ne voit que la Douceur ; il est capable d'aimer une ou plusieurs femmes tout en tremblant à l'idée du Jugement Dernier ; ce que l'Occidental est incapable de faire. Quand l'Occidental tremble à l'idée du Jugement, il entre au couvent ou se fait ermite ; quand il croit avoir le droit d'aimer une créature en face de Dieu, il ne tremble pas ; la confiance prime alors la terreur, une fois pour toutes.

Extrême crainte et extrême confiance : la cohérence sous-jacente de ces positions antagonistes réside dans le tempérament spirituel de l'Oriental, c'est-à-dire dans un désir d'aller au fond des choses, un désir d'engagement total ; en somme, il s'agit d'enregistrer les données de la Révélation et de la Sounna, non selon leur continuité logique et leur équilibre global, mais selon une discontinuité soucieuse d'approfondissement de chaque donnée prise isolément ; l'apparente incohérence peut être le fait de deux sujets différents, — et alors on parlera d'une disparité vocationnelle, — mais elle peut aussi se situer dans un seul et même sujet. Dans le premier cas, l'énigme est dans la religion qui permet des prises de position à la fois aussi divergentes et aussi abruptes ; dans le deuxième cas, elle est dans la mentalité de l'individu qui change pour ainsi dire d'égo suivant sa perception ou son état.

---

94 Nous avons rencontré cette expression dans un livre sur la théologie palamite, si nos souvenirs sont exacts.

*
* *

Cette question de l'antinomie entre la crainte et la confiance, ou entre la Rigueur et la Clémence, nous amène à la considération suivante. Selon le Koran, « Dieu pardonne à qui il veut et il châtie qui il veut » : ce qui, aux yeux de certains, signifie que la Justice est fonction de la Volonté divine, alors qu'en réalité celle-ci est fonction de la Justice, car l'Etre « précède » le Vouloir ; sans quoi le Nom divin « Le Juste » *(El-Hakîm)* n'aurait aucun sens. Le verset koranique que nous venons de citer ne peut avoir que cette signification : Dieu pardonne à quelques-uns qui selon les mesures humaines semblent ne pas mériter le pardon, et il s'abstient de châtier quelques-uns qui selon les mêmes mesures semblent mériter le châtiment ; et il agit ainsi, non pour l'unique raison qu'« il le veut », — ce qui précisément ne serait pas un motif, — mais pour des raisons que, ne disposant pas des mesures de Dieu, nous ne pouvons connaître ; le volontarisme apparent du Koran est une fin de non-recevoir. En tout état de cause, il est absurde de dire qu'une chose est bonne pour la seule raison que c'est Dieu qui la fait, sans sous-entendre que Dieu, étant le souverain Bien, la fait parce qu'elle est bonne, comme lui est bon ; parce qu'elle manifeste la divine Bonté, ou tel aspect de celle-ci. Les qualités de Dieu priment ses Volontés, et non inversement ; celles-ci sont inconcevables sans celles-là ; « il n'y a pas de divinité hormis Dieu », et non : « hormis le Vouloir de Dieu. » Si koraniquement parlant « Dieu fait ce qu'il veut » c'est parce que métaphysiquement il fait ce qu'il est.

Précisons à ce propos que les exégètes distinguent, en parlant de Dieu, entre le « Désir » *(Irâdah)* — ou le « Commandement » *(Amr)* — et la « Volonté » *(Mashî'ah) :*

Dieu « veut » le bien et le mal, mais il ne « désire » ou n'« ordonne » que le bien ; or ce distinguo ne suffit pas pour nous faire sortir du cercle vicieux d'un volontarisme qui prête à la Toute-Possibilité une subjectivité quasihumaine et qui de ce fait devient moralement inintelligible. Il est vrai que Ghazâlî fait allusion à des « mystères qu'il est interdit de divulguer », et il entend sans doute par là la complexité de la Nature divine, donc les degrés de la Subjectivité principielle, bref tout ce qui pourrait ouvrir la porte à la fois au polythéisme et au panthéisme ; n'empêche que les Soufis, qui sont censés connaître ces mystères, donnent trop volontiers leur caution au volontarisme anthropomorphiste autant qu'au moralisme légaliste, en assumant par là la responsabilité de tous les écueils inhérents aux simplifications exotériques.

Il nous faut résumer ici, pour plus de clarté, la doctrine de ce qu'on peut appeler — à tort ou à raison suivant les cas — la « Volonté divine ». Le Principe Suprême est l'Absolu, et c'est de ce caractère que dérive en dernière analyse l'existence des choses ; étant l'Absolu, le Principe est *ipso facto* l'Infini : donc la Toute-Possibilité, la « Volonté » divine suprapersonnelle ; c'est de celle-ci que dérive à son tour la diversité des choses, des créatures, des événements, bref de tout ce qui est possible. Etant l'Absolu et l'Infini, le Principe est également le souverain Bien, et c'est de cet aspect que dérivent, d'une part les qualités positives des choses et d'autre part la Volonté régulatrice, légiférante et salvatrice de Dieu. Mais ce n'est pas à dire qu'une même subjectivité logique et morale « veuille » à la fois l'existence, la scission en bien et en mal, et la réalisation du bien ; la volonté du bien « se superpose » aux fonctions ontologiques qui la « précèdent », ce qui revient à dire que cette volonté n'est pas l'hypostase fondamentale de l'Ordre divin ; bien qu'elle en manifeste l'essence, sans quoi elle ne pourrait être la volonté du Bien.

Si l'hypostase qui touche le plus directement l'ordre humain, est cette volonté du Bien — donc le Dieu personnel, révélateur et salvateur, — c'est précisément parce que l'Essence

divine, c'est-à-dire l'Absolu avec son aspect d'infinitude, est *a priori* le souverain Bien ; et ceci nonobstant les apparences contraires — fonctionnelles et transitoires — qui dérivent de l'illimitation de la Possibilité.

*
* *

Selon les Musulmans, Dieu ne doit rien à l'homme, mais il tient ses promesses parce qu'il ne peut mentir. La clef du mystère est cette combinaison — ou ce parallélisme — de deux vérités antinomiques : premièrement, Dieu en soi ne peut rien devoir à l'homme, car l'Absolu ne peut rien devoir au contingent, et c'est là le rapport d'incommensurabilité ; deuxièmement, Dieu en tant que Créateur « veut devoir » quelque chose à l'homme, sans quoi il ne l'aurait pas créé intelligent, libre et responsable, et c'est là le rapport de réciprocité. En ignorant le premier rapport, l'homme pèche par désinvolture, par manque de crainte ; en ignorant le second rapport, il attribue à Dieu une tyrannie et un arbitraire qui sont contraires à la perfection divine, ce qui frise le blasphème ; mais suivant le milieu ou les circonstances, il peut être opportun ou nécessaire d'accentuer l'un de ces rapports plus que l'autre. Le monothéisme, dans la mesure où il est « totalitaire », a tendance à réduire les réalités divergentes à un seul rapport, celui de la « volonté » de Dieu.

D'une manière analogue : d'une part, l'homme possède l'intelligence, il a donc le droit de penser et ne peut s'empêcher de le faire ; d'autre part, Dieu seul est omniscient, l'homme ne peut donc connaître plus que Dieu, ni comprendre mieux que Dieu ; il ne peut connaître et comprendre que par Dieu. La sagesse consiste dans la conscience des deux rapports.

Revenons maintenant à la juxtaposition abrupte de la crainte et de la confiance ; la première étant motivée par l'idée du Jugement, et la seconde trouvant, somme toute, son expression immédiate dans l'intégration du plaisir sexuel dans la Voie. L'insistance islamique sur la valeur religieuse de la sexualité s'explique aisément : le mariage, d'après le Prophète, est une école de générosité et de patience, outre le souci de procréation ; il comporte une fonction mystique du fait que l'union sexuelle, toujours d'après la tradition, préfigure la béatitude céleste et, ajouterons-nous, contribue au sens de l'Infini dans la mesure où l'homme est contemplatif, ce qu'il est censé être. Au demeurant, quand un Junayd dit qu'il a besoin de s'unir à une femme comme il a besoin de manger, — comparaison objectivement illogique puisque l'homme peut vivre sans femme mais non sans nourriture, — il pense à l'expérience de la *barakah* sexuelle et non à une nécessité biologique ; cette expérience, grâce à son affinité avec les mystères d'infinitude et d'Extinction, était devenue pour lui aussi nécessaire que le pain quotidien. Ce qui prime ici est l'association d'idées qui s'impose au contemplatif, et non le souci de logique ; le caractère malsonnant de l'expression prouve l'invraisemblance du sens littéral — suivant le principe que *credo quia absurdum* — étant donné qu'il s'agit d'un saint.

Une remarque marginale peut être utile dans cet ordre d'idées, afin de prévenir les difficultés que pourraient susciter certaines lectures : selon Ghazâlî et d'autres, l'un des avantages du mariage serait qu'il permet de « vaincre » l'aiguillon de la chair ; or par « victoire » on entend ici uniquement l'apaisement en tant qu'il permet — par l'absence de la distraction charnelle précisément — de s'approcher de Dieu par des moyens spirituels directs et positifs, lesquels compensent ce qui pourrait apparaître comme une défaite, et ce qui le serait sans la dite compensation ; un autre élément de « victoire » étant du reste, dans l'expérience sexuelle elle- même, la conscience extinctive et unitive de la transparence métaphysique ou mystique du phénomène sensible.

Mais la grande énigme de la mentalité soufiste moyenne n'est pas l'accentuation de la sexualité et par là de la perspective de confiance ou d'espérance, c'est l'accentuation excessive — bien qu'incidente seulement — de la perspective de crainte et par conséquent du scrupule légal[95]. Il faut dire que les idées de péché, de Jugement, d'enfer et de Prédestination étaient inconnues aux Arabes païens, ou ne leur étaient connues qu'à titre de « fables des anciens » *(asâtîr el-awwalîn) ;* la présentation nouvelle, insistante et percutante avait d'autant plus de prise sur leur imagination. N'empêche que les suraccentuations logiquement désespérantes de la crainte, dont Ghazâlî donne des exemples, ne sont compatibles ni avec la « bonne nouvelle » *(bushrâ)* que veut être la Révélation, ni avec la qualité spirituelle et les droits à l'espérance des hommes qui se font les porte-parole de ces excès ; car enfin, quand un homme qui est censé être un grand saint déclare qu'en songeant au Jugement il aimerait mieux être un brin de paille qu'un être humain, on est tenté de penser que dans ces conditions la religion n'a plus guère de sens, — en dépit du pari de Pascal, — bien qu'on puisse deviner dans le cas dont il s'agit d'une expérience subjective qui échappe aux lois de la logique et du langage. Quant aux limites de droit ou de fait du symbolisme, des métaphores et des hyperboles, elles sont imprécises ; en climat oriental surtout[96].

Sans doute, il est un fidéisme aveugle qui abolit l'intelligence, comme il est un légalisme pédant qui ruine le sens moral, mais il serait pour le moins imprudent d'attribuer de telles aberrations à tous ceux dont le langage et le comportement pèchent par démesure. En tout état de cause, nous sommes ici en climat de *bhakti* et de *karma-yoga* — pour parler en termes hindous — et nullement de *jnâna*[97] ; donc éventuellement en climat d'individualisme mystique, non de connaissance libératrice. La tendance expressément antiintellectuelle d'un certain bhaktisme, épris d'efficacité plus que de vérité, peut du reste expliquer bien des phénomènes paradoxaux et décevants, sur le plan de la pratique aussi bien que sur celui de la théorie.

*
* *

Il nous faut revenir une fois de plus au cas du saint désireux, par excès de crainte, d'être un brin de paille plutôt qu'un homme : au point de vue symboliste, nous pourrions présumer que les expressions subjectives ont ici un sens objectif, comme si l'on disait : « Si vous saviez ce qu'est le Jugement, vous voudriez être des brins de paille », — mais les livres ne spécifient pas cette intention ; on semble préférer en tout cas le contre-sens catalyseur, ou supposé tel. A part la question de symbolisme, nous pourrions conjecturer aussi que les expressions dont il s'agit aient été énoncées sous l'emprise d'un état mystique ou pendant une période particulière ; mais on n'use de cet argument que dans le cas d'exclamations **théopatiques** — « Je suis la Vérité » ou « gloire à moi » — qui risquent de troubler la foi des croyants, alors que les extravagances édifiantes sont censées la stimuler, bien qu'elles soient un défi au sens commun[98].

---

95 Cf. *Le Soufisme, voile et quintessence*, chapitre *Paradoxes d'un ésotérisme*. Nous nous répétons d'ailleurs d'un livre à l'autre, et parfois même d'un chapitre à l'autre, mais nous ne croyons pas devoir nous en excuser, étant donné les droits du souci de clarté.

96 Dans le Bouddhisme *Mahâyâna*, le désir de délivrer le moindre brin d'herbe est absurde sous plusieurs rapports quand on l'entend littéralement, mais il exprime une intention de généreuse impersonnalité et se réfère en dernière analyse à l'Apocatastase.

97 Ce serait une naïve illusion de croire qu'au début d'une religion tous les personnages apostoliques doivent être des *jnânîs* ; le *jnâna* — la gnose — possède la vertu approfondissante et transformatrice qui résulte de sa nature à la fois intellective et unitive, mais il n'a pas pour autant l'élan expansif qu'exige une religion naissante.

98 Il faut savoir que le Koran ne contient rien qui autorise la terreur eschatologique de la part des hommes pieux, ni à plus forte raison de la part des Compagnons du Prophète : « N'est-il pas vrai que (en ce qui concerne)

Toujours en ce qui concerne l'image du brin de paille, ou des images ou sentences analogues, il y aurait encore cette hypothèse à envisager : selon Ghazâlî, il faut faire entrer les hommes au Paradis à coups de fouet, et c'est pour cela que le Koran contient des menaces ; or ce raisonnement, plausible en soi, ouvre la porte à toutes les exagérations, y compris les plus invraisemblables et les plus scandaleuses. Mais ce n'est pas tout : afin de donner à la menace un maximum d'autorité, on la met dans la bouche d'un grand saint ; on croit arriver ainsi à un sommet de force persuasive, alors qu'on tombe simplement dans l'absurdité. C'est dire que l'attribution de la sentence du fétu à un saint que, de toute évidence, cela ne saurait concerner, pourrait être une pieuse fraude ; il nous paraît en effet impossible d'écarter tout à fait cette hypothèse, bien qu'elle soit propre à jeter le discrédit sur bien des sentences traditionnelles [99] ; elle a par compensation le mérite d'éviter des troubles à des hommes qui n'ignorent pas que la saine logique est un don du Saint-Esprit[100]. Ceci dit, nous ne sous-estimons pas pour autant l'argument des droits du symbolisme, — même si ce dernier est outrancier jusqu'à l'absurde, — lequel est sans doute suffisant dans bien des cas ; les pieuses fraudes n'en existent pas moins.

Pour en revenir au « coups de fouet » de Ghazâlî : quand le Koran spécifie qu'en enfer les peines « ne seront pas allégées », on est tenté de penser que cela est métaphysiquement impossible puisque toute durée comporte des cycles, donc des alternances, et qu'un châtiment absolument compact est inconcevable [101] ; mais ce n'est nullement cette loi cosmique que vise le passage koranique mentionné, et l'explication est beaucoup plus simple : il s'agit uniquement de prévenir la fâcheuse tendance d'imaginer des échappatoires propres à neutraliser les menaces des Ecritures. De même quand le Koran rejette l'opinion des incroyants qu'ils ne seront dans le feu « que des jours comptés » ; ce qui est métaphysiquement vrai mais moralement faux, si l'on peut s'exprimer ainsi, d'autant que les incroyants qui avancent l'argument ne sont certes pas des métaphysiciens.

Un exemple de symbolisme, à première vue arbitraire et excessif mais en fin de compte plausible, est le *hadîth* qui voue les peintres et les sculpteurs au fond de l'enfer. On objectera évidemment que les arts plastiques sont naturels à l'homme, qu'ils existent partout et qu'ils peuvent avoir une fonction sacrale, — c'est là même leur raison d'être la plus profonde, — ce qui est vrai, mais passe à côté de l'intention essentielle du *hadîth*. C'est à dire que le sens littéral de la sentence, par sa violence même, représente une « guerre préventive » contre l'abus ultime de l'intelligence humaine, à savoir le naturalisme sous toutes ses formes : naturalisme artistique d'une part et naturalisme philosophique et scientiste d'autre part ; donc imitation exacte, extériorisante et « accidentalisante » des apparences, et recours à la seule logique, à la seule raison, coupée de ses racines. L'homme est *homo sapiens* et *homo faber* : il est un penseur et par là même aussi un producteur, un artisan, un artiste ; or il est une phase

---

les saints de Dieu (*awliyâ Allâh*), il n'y aura pas de crainte en eux, et ils ne seront pas affligés ? Ceux qui croient et qui le craignent ; à eux est la bonne nouvelle, dans cette vie et dans l'autre. IÎ n'y a pas de changement dans les Paroles de Dieu ; c'est là le bonheur sans limites. » (Sourate *Yûnus*, 62-64) — « Qui croient et qui le craignent » : ce sont ceux qui d'une part acceptent la Vérité et d'autre part respectent la Loi, ce qui est sans rapport avec une mystique « totalitaire » de la crainte, ou plutôt de la peur.

99 « Fraude sincère » puisque fondée — comme Massignon le suppose à tort ou à raison pour certains ahâdîth — sur une « médiumnité » mystique qui, même si elle n'est pas illusoire, n'a en tout cas rien à voir avec la vérité historique.

100 La « saine logique » : celle qui opère à partir de l'intellection et avec des données certaines et suffisantes ; ce que ne fait pas le rationalisme.

101 De même pour la félicité paradisiaque — en sens inverse — avec la différence qu'il n'y a pas de symétrie entre le Paradis et l'enfer et que les ombres, au Ciel, n'ont aucun rapport avec un châtiment. Notons que le Bouddhisme insiste sur l'omniprésence de la Miséricorde ; cette idée résulte du reste également du Koran, car la divine *Rahmah* « englobe toute chose ».

finale de ces développements qui lui est interdite, — elle est préfigurée par le fruit défendu au Paradis, — une phase donc qu'il ne doit jamais atteindre, de même que l'homme peut se faire roi ou empereur mais non pas Dieu ; en anathématisant les créateurs d'images, le Prophète entend prévenir la subversion finale. Selon la conception musulmane, il n'y a qu'un seul péché qui mène au fond de l'enfer, — c'est-à-dire qui ne sera jamais pardonné, — et c'est le fait d'associer d'autres divinités au Dieu unique ; si l'Islam place les dits créateurs dans la géhenne, c'est qu'il semble assimiler fort paradoxalement les arts plastiques à ce même péché gravissime, et cette disproportion prouve précisément qu'il a en vue, non les arts dans leur état normal, — bien qu'il les interdise assurément, — mais la raison pour laquelle il les interdit ; à savoir la subversion naturaliste dont les arts plastiques sont, pour la sensibilité sémitique, les symboles et les préfigurations [102].

Cet exemple, auquel nous nous sommes arrêté un peu longuement, peut montrer comment des formulations excessives peuvent véhiculer des intentions d'autant plus profondes, ce qui nous ramène une fois de plus au principe *credo quia absurdum*.

*
* *

Afin de bien situer le problème des sentiments de l'homme en face de Dieu, il importe de préciser que la crainte se réfère au rapport « Seigneur-serviteur » et à la Loi ; le Christ, qui a insisté sur l'amour et l'intériorité, a préconisé le rapport « Père-enfant », lequel, puisqu'il est nécessairement dans la nature des choses, doit aussi trouver sa place dans l'Islam, *a posteriori* tout au moins ; non sur le plan du légalisme, mais sur celui de la gnose et de l'amour.

On pourrait faire valoir également, toujours au sujet de la crainte et en se référant à la terminologie gnostique, que chez l'« hylique » ou le « somatique », c'est avant tout la menace qui détermine la volonté ; chez le « psychique », c'est avant tout la promesse, ou l'imagerie religieuse en général ; tandis que chez le « pneumatique », c'est l'idée métaphysique. Mais comme l'homme n'est pas une unité absolue, nous pourrions parler aussi de l'homme « en tant que » ceci ou cela, afin d'éviter l'idée que la menace ne concerne que l'« hylique » exclusivement, ou que le « psychique » — toujours sous le rapport de l'assimilation volitive — soit forcément inaccessible au langage des principes universels.

*
* *

L'antinomisme dialectique est caractéristique du Soufisme parce qu'il ressort du caractère même des Arabes, lequel — nous l'avons suggéré plus haut — tend à enfermer l'esprit dans tel aspect des choses au détriment de l'homogénéité de la vision globale du réel ; négativement, c'est être incohérent ; mais positivement, c'est ne rien faire à moitié[103]. Aussi l'ancien Arabe fut-il entier en tout, ce qui explique sa force propulsive ; non par elle-même capable de miracles, mais mise en valeur par des facteurs surnaturels.

Mais il y a autre chose. Un langage d'une part abstrait et d'autre part logique est l'acquisition d'une longue expérience ; à l'origine, le langage est concret et allusif ou associant : concret du fait qu'il exprime les principes par des images, et allusif ou associant du

102 En condamnant les images, l'Islam — bienheureusement « stérile » — refuse en même temps le « culturisme » qui est la plaie de l'Occident, à savoir les torrents de créations artistiques et littéraires, qui gonflent les âmes et les distraient de la « seule chose nécessaire ».

103 Quelqu'un nous a raconté qu'un jour sainte Thérèse d'Avila avait préparé une dinde pour un repas et que l'une de ses moniales s'en étonna ; la sainte aurait répondu : « Quand je jeûne, je jeûne, et quand je mange, je mange. » C'est ce qu'on appelle faire les choses entièrement, quoi qu'on fasse ; mais sans exagération.

fait qu'à la place de l'enchaînement logique il se sert d'associations d'idées ou d'analogies ; il remplace volontiers les démonstrations complexes par des images-choc, ce dont un symbole classique pourrait être Alexandre tranchant le nœud gordien. Un exemple de ce procédé — commun dans l'Islam à cause de son origine quasi bédouine — est cette sentence d'Ibn Abbâs : « Le meilleur des Musulmans est celui qui a le plus de femmes » ; or il faut connaître les implications arabo-islamiques — à la fois pratiques, psychologiques, morales et contemplatives — pour ne pas être heurté de front[104]. Nous sommes là en présence d'un procédé dialectique qui consiste à suggérer ce qu'il y a de plus substantiel par ce qu'il y a de plus accidentel ; épée à double tranchant s'il en est, mais langage efficace pour une mentalité habituée au symbolisme elliptique, implicite et pluridimensionnel ; le scandale d'une image crue et au besoin quantitative fait ici fonction de catalyseur, ce qui se rencontre d'ailleurs dans toutes les mythologies.

Certes, il n'y aurait pas lieu de parler de dialectique antinomique s'il ne s'agissait que d'exagération en une seule matière ; mais ce qui nous permet de parler d'antinomisme est justement le fait que la suraccentuation exclusive se répète à l'égard de matières différentes et contradictoires, et cela dans une même conscience. C'est ce fait, et non telle exagération isolée, qui nous place devant un phénomène *a priori* inintelligible et irritant ; logiquement inacceptable, mais psychologiquement déchiffrable en fin de compte, et instructif en ce sens qu'il nous renseigne sur une modalité de plus dans la gamme des possibilités indéfiniment diverses de l'âme et de l'esprit.

Incontestablement, il intervient dans la dialectique antinomiste — dans cette curieuse capacité de changer d'égo suivant la trajectoire de la pensée — un élément passionnel, et cet élément explique également une autre tendance, celle de l'argumentation gratuite : on conçoit parfaitement telle vérité, et on croit lui devoir une preuve, mais celle-ci sera n'importe quoi, et ce n'importe quoi — dans l'esprit du penseur — est justifié par la vérité ; la preuve est bonne puisque la chose à prouver est vraie [105].Bien des raisonnements défectueux et décevants de la part de penseurs théologiens, métaphysiciens et mystiques s'expliquent par cette pieuse intention de voler au secours d'une vérité qui souvent n'a pas besoin de cette sollicitude et qui en tout cas mériterait qu'on l'étaye par des arguments sérieux. On dirait qu'il s'agit moins de fournir une preuve objective que de créer une satisfaction mentale ; à ce point de vue là, une preuve et un semblant de preuve sont équivalents, la vérité étant de toutes façons ce qu'elle est.

Un aspect particulièrement déroutant de la mentalité trop unilatéralement symboliste est l'omission de précisions nécessaires : on affirme une chose qui n'est compréhensible ou plausible qu'à condition de savoir sous quel rapport on l'envisage, mais on tait ce rapport ; cette carence dialectique présuppose évidemment chez le lecteur une intuition des intentions inarticulées, dont le caractère occulte est censé ne poser aucun problème dans le cadre de la mentalité ethnique où le phénomène se produit ; une mentalité qui combine le langage allusif avec le besoin d'absolu, et l'elliptique avec l'explosif [106].

Au reste, nous y avons déjà fait allusion, l'antinomisme mental et moral chez les Arabes et d'autres peuples — les arabisés notamment — n'est pas sans rapport avec l'esprit symboliste, pour lequel le symbole prime le fait, soit relativement, soit absolument : à bon

---

104 David et Salomon n'auraient pas pu désavouer cette opinion. Il s'agit de la signification spirituelle de la polygamie, que nous n'avons pas à analyser ici, d'autant que nous en avons parlé en d'autres occasions. Force nous est d'accepter que la possibilité humaine est diverse.

105 Un exemple de ce procédé est, en Soufisme, la subjectivation du mal dans l'intention de montrer que Dieu ne veut que le bien. On rencontre des raisonnements analogues — sous le rapport de la gratuité — en climat chrétien, par exemple pour prouver que Dieu ne peut pas ne pas comporter trois Personnes.

106 A part la tautologie et la platitude, nées du besoin de dépeindre les choses, de les faire entrer dans l'imagination; de les contempler en quelque sorte.

droit dans le premier cas, à tort dans le second ; n'empêche que le second cas peut être légitime à son tour, notamment quand le fait nié est sans importance au point de vue du symbolisme affirmé, comme cela est souvent le cas dans les dogmatismes religieux.

Quoi qu'il en soit, il y a *grosso modo* deux genres de pensée symboliste : l'une respectueuse des faits et en même temps soucieuse de l'homogénéité de la vision globale du réel, et l'autre éprise de l'essence du symbole — éprise d'absolu dans les limites de tel symbolisme — au point de négliger l'exactitude des faits et d'isoler, par surcroît, le symbolisme envisagé ; de le retrancher de tout autre aspect de la réalité. C'est en effet un certain besoin d'absolu qui explique chez l'Arabe, d'une part la tendance à isoler une idée ou une image de tout contexte compensatoire, et d'autre part d'exagérer le coloris spécifique de l'image, d'en faire un absolu précisément ; ce qui est encore une façon de « ne rien faire à moitié » et de « tout faire avec le cœur ». Cette prédisposition, si d'une part elle donne lieu à une pensée curieusement dynamique, — du moins sur le plan religieux et en dehors de l'influence grecque, — d'autre part elle ouvre la voie à une mystique unitive qui va droit au but, avec la simplicité des forces de la nature.

DIVERSITÉ DES VOIES

Un des distinguos majeurs, en méthodologie soufique, est celui entre une voie de « stations » *(maqâmât)* et une voie d'« attraction » *(jadhb)* ; la première est systématique et procède d'étape en étape sous l'œil vigilant d'un maître *(murshid),* — il peut y en avoir plusieurs, — tandis que la seconde n'est soumise à aucune règle autre que l'intuition spirituelle *(dhawq)* du mystique et le secours divin *(tawfîq)* ou la Grâce *(Rahmah)* qui y répond et en même temps le provoque. La différence de principe entre les deux voies ne saurait empêcher des combinaisons qui sont possibles par la force des choses, puisque l'homme est un, et avant tout, parce que Dieu est un ; si bien qu'il ne saurait y avoir des lignes de démarcation absolues entre ces voies, en dépit de la rigueur de certaines conditions.

La première voie, qui est proprement initiatique et par conséquent méthodique, se fonde en somme sur l'idée qu'il y a dans l'âme humaine des tares devenues naturelles, dues à la perte du Paradis terrestre, et que la « Voie » *(Tarîqah)* ou le « Voyage » *(Sulûk)* consiste à les éliminer successivement ; ce qui explique la nécessité du maître qui doit définir ces obstacles, indiquer les remèdes et, le cas échéant, constater la guérison, puis prendre les mesures nécessaires ou utiles pour empêcher que la victoire, en trop s'individualisant, ne devienne à son tour une défaite, et même la plus grave de toutes.

Le principal obstacle, dit-on, est l'attachement inconscient aux « causes secondes » *(sabab,* pluriel *asbâb)* ; par ce terme on entend deux choses : premièrement les causes naturelles, vérifiables, et deuxièmement les causations humaines, les moyens de subsistance notamment ; le travail par exemple est « cause » *(sabab)* de notre gain comme le soleil est « cause » de la chaleur. Toutes les « causes secondes » sont des « voiles » *(hijâb,* pluriel *hujub)* qui cachent la « Cause première » (Tustarî : *es-Sabab el-Awwal)*[107] la seule qui soit ; la voie

---

107 Pour les questions de terminologie, nous renvoyons le lecteur arabisant à *l'Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* de Louis Massignon, et au livre *Le soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajîba et son Mi'râj* de Jean-Louis Michon. — Faisons remarquer ici — puisqu'il s'agit de Soufisme — qu'il est aberrant de ramener l'ésotérisme de l'Islam à l'« imâmologie » et la « gnoséologie » des Chiites, comme le voudrait Corbin ; puis de réduire la métaphysique à une exégèse inspirationniste, comme si l'intellection — elle aussi suprarationelle — n'existait pas ou n'avait aucun rôle à jouer. L'ésotérisme authentique dérive de la nature des choses et non d'une institution dynastique ; ses germes sont partout présents, l'étincelle jaillit de tout silex ; faire de l'ésotérisme un programme religieux et un argument théologique est une contradiction dans les termes. Bien sûr, des vérités fondamentales ont été énoncées en premier lieu par ceux que les Chiites considèrent comme des imâms ; toutefois, le Soufisme sunnite se réfère à ces sages, non en tant qu'ils sont censés être des imâms au sens théologique du Chiisme, mais en tant qu'ils sont des « pôles » *(qutb,* pluriel *aqtâb)* de l'Islam tout court, en dehors de toute interprétation ou annexion confessionnelle ; *Spiritus autem ubi vult spiral.* — Au demeurant, on peut admettre que les Persans, étant aryens, sont *a priori* plus aptes à la spéculation ou formulation métaphysique que les Arabes, qui sont sémites ; mais les Arabes ayant assimilé l'influence grecque — de même que les Juifs hellénisés — n'avaient pas besoin des Persans pour avoir *a posteriori* l'aptitude dont il s'agit. Ce que l'esprit iranien a pu conférer aux Chiites, l'esprit grec a pu le conférer aux Sunnites et aux Chiites à la fois ; ceci dit sans perdre de vue que plusieurs des plus grands Sunnites furent Iraniens, ni que les fondateurs — indirects ou directs — du Chiisme furent des Arabes. Spécifions également que l'allure générale de la philosophie musulmane nous permet d'englober celle-ci dans la pensée religieuse — au sens large — de l'Islam ; avec quelques réserves suivant les cas.

consiste à surmonter l'illusion d'optique des causes relatives et multiples, afin de permettre la perception terminale de la Cause unique en toute chose, y compris nos propres actes qui « voilent » le véritable Agent ; non « tel agent », mais l'« Agent comme tel ».

Le « Souvenir de Dieu » *(dhikr Allâh),* dont le Koran dit qu'il est « plus grand » que la prière prescrite, ou qu'il est « la chose la plus grande », est en substance une prise de conscience spontanée de la causalité divine, en nous-mêmes aussi bien qu'autour de nous. Chaque défaut moral, et même simplement chaque attitude innocemment individualiste, est un oubli de Dieu, soit naïvement habituel soit pervers ; c'est l'« insouciance » *(ghaflah)* que mentionne le Koran et dont parlent les soufis ; inversement, chaque qualité morale coïncide avec une façon de se souvenir de la Cause divine, qui est le Bien et qui est la Norme. Et c'est pour cela que, vaincre la superstition — ou l'idolâtrie — des causes secondes est en même temps acquérir les vertus ; c'est aussi rendre surnaturelles les vertus naturelles. Superstition ou idolâtrie, disons- nous ; nous pourrions dire aussi : « association » *(shirk)* d'autre chose à Dieu, — d'une seconde réalité à la Réalité une et unique, — car c'est là, dans la perspective koranique où tout converge sur l'Unité, le péché par excellence, ensemble avec la « mécréance » *(kufr),* laquelle implique l'idée d'ingratitude et de blasphème.

Donc, afin d'obtenir la guérison spirituelle, le disciple *(murîd)* ou le « voyageur » *(sâlik)* devra autant que possible se détacher des « causes secondes » dans la vie pratique, car une prise de conscience doit être concrète et foncière : par exemple, — mais ceci n'est qu'un symbole des attitudes les plus diverses et parfois les plus subtiles, — le disciple refusera l'aumône parce que « Dieu seul pourvoit », ou il refusera un remède parce que « Dieu seul guérit ». C'est là la vertu de « confiance » *(tawakkul),* laquelle est cruciale mais qui, en fait, a donné lieu à bien des abus ; sans doute, il vaut mieux être absurde que d'être impie, et il vaut mieux exagérer que de s'arrêter à mi-chemin ; la surenchère n'en est pas moins une épée à double tranchant. D'un autre côté, si les réalistes de la spiritualité ont raison de penser qu'une conscience philosophique de la causalité divine est insuffisante et qu'elle relève à rigoureusement parler de l'« hypocrisie » *(nifâq),* — car le comportement habituel du simple « penseur » ne corrobore guère ses convictions sublimes, — ils ont trop souvent le tort d'oublier le rôle « surnaturellement naturel » et en principe efficace de l'intelligence ; oubli qui s'explique avant tout du fait qu'ils s'adressent à l'homme quelconque — bien que normalement doué — et non au « pneumatique », et qu'ils le font selon la perspective volontariste, et *a priori* anthropomorphiste, de la religion commune. Dans le Soufisme, l'extrême vulgarisation et l'élitisme initiatique vont de pair ; chacun à sa place mais aussi avec des mélanges paradoxaux et problématiques. On a éventuellement pour excuse qu'on s'adresse, non seulement aux hommes profanes ou passionnels, mais aussi à l'aspect profane ou passionnel de l'homme comme tel ; dans ce cas, tout se réduit à une question de proportion et d'opportunité.

Une objection qu'on pourrait faire à cette thérapie moyennant l'élimination des « causes secondes », est la suivante : si ce n'est pas le soleil qui illumine, le feu qui brûle, la nourriture qui nourrit, le remède qui guérit, — « sous prétexte » que Dieu seul opère tout cela, — l'objet de l'opération doit lui aussi se placer dans l'Ordre divin, car la raison suffisante des causes physiques est que Dieu ne touche le physique que par elles, sauf en cas de miracle, et qu'il le fait précisément parce qu'elles sont physiques [108]. Par conséquent, le mal à surmonter

108 Au sens aristotélicien du mot, comprenant tout l'ordre de la « nature », du moins logiquement et *de jure.*

est, non que l'homme attribue les effets terrestres à des causes terrestres, mais qu'il ne perçoit pas au fond de ces causes la Cause divine immanente, comme il devrait percevoir en fin de compte le divin Soi au fond de son propre esprit.

L'idée de l'intervention divine dans la causalité naturelle nous amène aux considérations suivantes : si d'une part Dieu n'« entre » dans l'ordre physique que dans le cas d'un miracle, d'autre part il ne « sort » de l'Ordre divin que dans le cas de la création ; il « entre » sans sortir de lui-même, et il « sort » sans entrer dans autre que lui ; le premier des miracles étant la Révélation, et la première des créations étant le Logos. Ou encore : si nous disons que les « causes » divines n'entrent pas directement dans l'ordre créé, sauf en cas d'intervention miraculeuse, nous pourrions dire corrélativement que les « effets » de ces causes se situent comme celles-ci dans l'Ordre divin, sauf en cas de projection créatrice [109]. A un autre point de vue encore, nous dirons que, si l'Incréé n'« entre » dans le créé que par la théophanie, inversement le créé n'« entre » dans l'Incréé que par l'Apocatastase ; les deux « entrées », de toute évidence, n'étant qu'apparentes, car le Principe et la manifestation ne sauraient se mélanger ; nous sommes ici à la limite de l'exprimable.

*
* *

La distinction entre la voie de la « progression » méthodique *(sulûk)* et celle de l'« attraction » mystique *(jadhb* ou *jadhbah)* signifie, non qu'il n'y aurait que ces deux voies en Islam sunnite, mais que chacune d'elles est une catégorie qui embrasse un nombre presque indéterminé de voies possibles ; selon un adage soufi, « il y a autant de voies vers Dieu qu'il y a d'âmes humaines ». Un exemple de cette diversité est la différence, sur le plan des « stations », entre une méthode positive, celle d'un Qushayrî, et une méthode négative, celle d'un Ibn El-Arîf ; dans le premier cas, il s'agit de surmonter l'illusion des « causes secondes » moyennant les vertus correspondantes et correctives, tandis que dans le second cas, la vertu elle-même est considérée comme un attachement à une telle « cause », et il faut la dépasser par une « extinction » qui met Dieu à la place de la vertu, ou plus exactement, qui a pour effet que Dieu se rend présent là où le « vulgaire » *('awwâm)* met sa vertu ou, ce qui revient au même, sa « station ». Notre intention est ici, non de commenter ce point de vue, caractéristique pour la tendance soufique aux éliminations subtiles et aux « dévoilements », mais uniquement de rendre compte de la complexité des voies, ou de la Voie.

Toujours en ce qui concerne le remplacement de la superstition des causes secondes par la conscience des causes divines, ou de la Cause-Dieu, le principal écueil de cette alchimie est la définition, d'une part de la Volonté divine et d'autre part de l'objet de cette Volonté ; c'est-à-dire que l'idée — pour le moins elliptique — que Dieu est la seule cause des effets cosmiques ou naturels nous mènent tout droit à la question du mal en tant qu'objet de la Volonté de Dieu.

---

109 C'est-à-dire qu'*in divinis* le rapport de cause à effet et la nature de ces deux pôles se présentent tout autrement que dans l'ordre physique, l'archétype métacosmique de toute causalité étant le rapport — en termes sanscrits — entre *Brahma* et *Ishvara*, puis entre *Purusha* et *Prakriti*.

Nous avons dit bien des fois, et nous le redirons sans doute encore, que Dieu ne saurait vouloir un mal en tant que mal, qu'il le veut seulement sous un rapport où, précisément, le mal cesse d'être un mal ; le phénomène qui, sur son propre plan et dans notre expérience, est un mal, n'entre dans le Vouloir divin qu'en tant que fragment ou phase d'un bien, et non isolément ; la possibilité de ce qui sur son propre plan est un mal résulte, non de la Volonté de Dieu en tant que Personne créatrice, légiférante et justicière, mais de la divine Toute-Possibilité, laquelle est évidemment impersonnelle puisqu'elle relève de la divine Essence. Ou encore : si on affirme que Dieu est l'Agent unique de tout acte, il faut spécifier qu'il est, dans tout acte, l'Agent de l'acte comme tel, mais non de tel acte.

Au demeurant, il ne saurait s'agir, en pure théosophie, de vouloir enlever à Dieu ses mystères à force de dévoilements et de délimitations ; car, quelle que puisse être l'acuité de nos discernements, le mystère divin reste entier en raison même de l'Infinitude du Réel.

*

* *

Quels que puissent être les excès idéologiques ou moraux éventuellement utiles que le disciple pourra assumer en cours de route, la méthode consiste — nous l'avons vu — à se dépouiller progressivement des préjugés profanes qui sont autant d'oublis de Dieu — c'est la fameuse « rupture avec les habitudes » — et de réaliser la « sincérité » *(çidq)* de la foi en l'Unique ; chaque dépouillement étant une « disparition » *(fana)* en face de la Cause réelle ; en d'autres termes, une « extinction ». Mais c'est ici qu'intervient, selon Ibn Arâbî, la tentation majeure de la Voie : la conscience de tel aspect de la causalité divine une fois obtenue, l'homme, selon son individualisme ou égoïsme invétéré, risque de s'approprier cette victoire, et d'oublier que le sujet de la victoire est Dieu, aussi bien que l'objet ; or l'« orgueil » *(kibar, istikbâr)* tue toutes les autres vertus. Il s'agit donc, non seulement d'éliminer la superstition de telle cause seconde, — de telle causalité vécue en dehors de Dieu, — mais aussi de déraciner toute tentation de lucifèrisme de la part du sujet, lequel risque de vouloir s'installer avec une satisfaction spirituellement paralysante dans telle « station » *(maqâm)* dont il individualise la conscience ; c'est tout le danger du narcissisme spiritualiste. Symboliquement, on dira que chaque station tente le « voyageur » avec tel trésor, que celui-ci doit refuser s'il ne veut pas tout perdre; de nombreux récits initiatiques — des mythes jusqu'aux contes de fées — rendent compte de ce dramatisme spirituel, et c'est là aussi une des significations de l'« extinction de l'extinction » *(fanâ el-fanâ),* bien que ce terme s'applique avant tout à un aspect extrinsèque du but suprême.

Quelques précisions s'imposent ici, car il ne s'agit pas de tomber dans des craintes disproportionnées ni dans un humilitarisme aveugle, et réfractaire à toute objectivité à l'égard de soi. Le danger d'« orgueil » dont il est question ici est fonction, d'une part de l'ambition naturelle de l'homme à tempérament volontariste, et d'autre part de l'idée de devoir atteindre «personnellement » un but transcendant et une réalisation parfaite ; d'où une hantise perfectionniste, ou un subjectivisme ambitieux qui aboutit à mettre pratiquement le « moi » — sous la forme de telle « réalisation » — à la place de Dieu. Tout le remède se réduit au sens pour ainsi dire védantin de la *Shahâdah* et par conséquent au *neti neti* du *Vedânta : «* pas ceci, pas ceci » ; sous-entendu : « *Atmâ* seul ». C'est ce qu'exprime également, dans le Koran,

l'histoire d'Abraham enfant : ayant vu une étoile, il croit que c'est Dieu ; mais quand il voit qu'elle se couche, il remarque son erreur ; de même avec la lune et le soleil (Sourate *Le Bétail,* 76 — 78). Incontestablement, ce récit — comme les symbolismes analogues — comporte un sens à la fois spécifiquement initiatique et généralement humain.

Ce qu'il s'agit de relever ici, c'est qu'il convient de distinguer soigneusement entre une « demeure » *(manzil)* que l'on croit suprême et dont on se glorifie, et une « demeure » dont on se contente en toute piété et toute humilité. Quand des textes blâment certains qui s'arrêtent à telle « demeure », nous devinons que cet arrêt relève de l'orgueil puisqu'on nous dit qu'il fait tout perdre, selon Ibn Arabî ; car il va de soi que le contentement avec peu — un peu qui en réalité est immense — n'a pas cet effet, sans quoi il n'y aurait ni une hiérarchie de saints, ni des degrés au Paradis.

Il se peut que nous ayons simplifié quelque peu le problème du « renoncement à quelque chose pour obtenir davantage » — renoncement à tel trésor ou à telle dignité — et que cette question soit en réalité beaucoup plus subtile et plus complexe que nous ne semblons l'admettre, d'autant qu'elle relève de l'ordre initiatique ; mais ce qui justifie en tout cas notre simplification, si c'en est une, c'est le motif de « perte » ou de « chute », lequel indique toujours une attitude luciférienne ; en sorte que les analyses les plus alambiquées ne peuvent rien ajouter de substantiel à notre interprétation.

Quoi qu'il en soit, il y a de ce mythe une autre version, qui en change le sens puisqu'elle ne comporte ni lucifērisme ni chute ; nous l'avons trouvée dans un conte populaire allemand : le héros part à l'aventure sur son cheval blanc, — lequel en réalité est le guide spirituel ou le génie protecteur, comme *El-Khidr* l'est dans l'Islam, — et voici que le héros voit au sol une plume de paon d'une merveilleuse beauté ; il descend de son cheval pour la ramasser, mais le cheval lui dit : « laisse-la sur le sol. » Après quelque temps, l'incident se répète ; le héros renonce à une plume encore plus belle ; mais la troisième fois, il ne peut plus résister et il ramasse la plume, malgré l'avertissement réitéré du cheval. Celui-ci lui énumère alors, en ordre ascendant, les gloires auxquelles le héros a renoncé, à son avantage d'ailleurs ; mais la plus grande gloire lui a échappé parce qu'il n'a pas pu renoncer à la gloire précédente, qui fut moindre. Il s'agit donc ici d'une possibilité initiatique tout à fait différente de celle qui implique le risque d'une chute, bien que le symbolisme soit presque semblable.

Après avoir fait l'expérience — dans la mesure du possible et jusqu'à la frontière de l'absurde — du rejet des causes secondes, lequel implique la pratique de toutes les formes d'ascétisme, le disciple a le droit de revenir à ces causes sans hésitation ni méfiance. Il voit désormais en elles la causation divine — existentiellement, non philosophiquement — et il aura accès par là au mystère d'immanence ; cette nouvelle prise de conscience rend superflue l'ascèse — non la saine sobriété — et ouvre la porte à la mise en valeur spirituelle des plaisirs naturels les plus nobles et par là les plus fondamentaux, en les surnaturalisant et en les désindividualisant, précisément[110]. On ne peut comprendre ni l'Islam en général ni le Soufisme en particulier sans tenir compte de cette perspective d'immanence qui complète, soit paradoxalement soit harmonieusement, la perspective exclusive et âpre de Transcendance[111].

---

110 Ce dont traite Ibn Arabî dans ses *Fuçûs el-Hikam*, au chapitre sur la « Sagesse mohammédienne ».

111 Maître Eckhart a rendu compte du caractère en principe sacramentel des dons de la nature qui nous font vivre ; caractère qui se dévoile ou s'actualise en fonction de la sainteté ou de la sagesse du sujet.

*
* *

Il résulte de tout ce qui précède que les deux infirmités majeures de l'âme humaine sont l'oubli de Dieu — de la Cause divine immanente — et l'appropriation, par l'individu, des qualités, mérites et gloires ; donc la profanité d'une part et l'orgueil d'autre part ; P« association » *(shirk)* tant objective que subjective. Un phénomène qui semble contredire ce verdict est le fait que bien des soufis n'ont pas craint de parler de la sublimité de leur station, ce qui *a priori* peut donner l'impression d'une étrange vantardise ; en réalité, c'est l'inverse qui est vrai : ils parlent d'eux-mêmes comme ils parleraient d'autres personnes, en bien ou en mal ; et ils le font pour rendre compte d'une victoire miraculeusement possible, donc pour glorifier Dieu ou pour exalter la Voie, et non pour attribuer un mérite à une personnalité qui, dans la mesure où cela est possible, n'est plus la leur.

Mais revenons à la question des causes secondes et de leur réduction spirituelle à la Cause une : chaque religion possède une aura énergétique — une *barakah* — productrice de phénomènes conformes à la perspective de la religion envisagée ; en climat soufi, des phénomènes miraculeux se produisent — ou se sont produits — qui corroborent surnaturellement la perspective que nous avons décrite, à savoir, la confiance en la seule Cause divine, et qui encouragent éventuellement le recours à des attitudes largement déraisonnables mais héroïquement pieuses. Bien des faits de ce genre paraissent invraisemblables au point de vue chrétien, mais c'est parce que le style du Christianisme est autre et produit par conséquent d'autres prodiges ; aussi convient-il d'être prudent en jugeant des phénomènes qui se situent dans un monde religieux étranger au nôtre, et dont l'apparente invraisemblance ne fait qu'illustrer d'une façon particulièrement concrète la différence profonde entre les univers traditionnels [112].

*
* *

La voie de l'« attraction » mystique *(jadhb),* à laquelle nous avons fait allusion au début de ce chapitre, est plus directe que celle du « voyage » méthodique *(sulûk)*, mais elle prive le fidèle d'expériences dont il a besoin s'il veut guider d'autres. La voie des « attirés » *(majdhûb,* pluriel *majâdhib),* elle, n'exige en somme que deux conditions, hormis la qualification et la vocation : d'une part, l'encadrement religieux, sans lequel on risquerait d'être privé du secours divin *(tawfîq),* et d'autre part, la pratique des vertus fondamentales, ce qui nous ramène aux « stations » et aux « causes secondes », mais indépendamment de toute succession méthodique. De toute évidence, cette voie implique, elle aussi, l'accomplissement de ce qui — en principe ou en fait — rapproche de Dieu, et l'abstention de ce qui, sous les mêmes rapports, éloigne de lui ; « en principe », c'est-à-dire de par sa nature, et « en fait », c'est-à-dire de par notre disposition ou notre capacité. Car il est de bonnes choses qui ne sont pas bonnes pour tout le monde, de même qu'en sens inverse, il est des choses réputées

112 Les phénomènes dont il s'agit font naître sans doute les légendes poétiques d'une part et les absurdités hagiographiques d'autre part, mais n'excusent pas pour autant ces dernières, en dépit des circonstances atténuantes.

dangereuses ou nocives — mais non intrinsèquement mauvaises — qui ne sont pas nuisibles à tous ; ce qu'évoque notamment le symbolisme du vin.

Comme dans la voie « régulière » du *sulûk,* tout se fonde, dans cette voie exceptionnelle du *jadhb,* sur le ternaire sacramentel et quasi eucharistique *Madhkûr-Dhikr-Dhâkir* (« Invoqué-Invocation-Invocant »), puis corrélativement sur le ternaire *Makhâfah-Mahabbah-Ma'rifah* (« Crainte-Amour- Connaissance ») ; ces divers éléments se subdivisant et se combinant à l'infini. Mais tout dans cette seconde voie est plus indépendant et plus spontané que dans la première ; le sens pour la nature des choses prime le souci des règles ou des conventions. L'accent est sur le « goût » *(dhawq)* et sur l'« état » *(hâl'),* sans bien entendu qu'ils soient pris pour des critères, car ceux-ci ne résultent en dernière analyse que de l'Idée fondamentale (la *Shahâdah*) comprise en profondeur, et du « Souvenir de Dieu » accompli avec sincérité et persévérance ; l'intuition spirituelle et le sens du sacré étant ici plus importants que les pratiques ascétiques[113], à moins qu'on n'englobe la retraite *(khalwah),* accomplie dans la solitude et combinée avec des jeûnes et des veilles, dans cette dernière catégorie. La musique et les danses des derviches, censées favoriser sinon l'extase proprement dite, du moins ses anticipations, relèvent en somme de cette même perspective des «goûts » et des « états », mais sans pouvoir lui appartenir en propre ; c'est une question d'affinités, non d'apanage.

A l'extrême limite, le *majdhûb* apparaît comme un « fou » *(majnûn),* de la part de qui l'on accepte un comportement qui se situe plus ou moins en dehors de la Loi ; mais à la limite opposée se trouve au contraire l'homme conforme à la nature primordiale (*fitrah),* le « connaissant par Dieu » *(ârif bil- Llâh)* avec des conséquences intrinsèques — éventuellement pratiques — semblables à l'égard de la Loi littérale[114]. C'est dire que l'« attraction » n'est pas nécessairement un phénomène de mystique émotionnelle, elle peut relever également de la pure gnose, étant donné qu'il y a, en Soufisme, la *Ma'rifah* aussi bien que la *Mahabbah*[115]; on se souviendra ici des deux ternaires mentionnés plus haut. En d'autres termes, la voie d'attraction libératrice peut être le fait, non seulement d'une Grâce qui vient en quelque sorte de l'extérieur et du haut et qui occasionnellement obnubile le mental, elle peut également s'exercer *ab intra* et au travers du pur Intellect — centre « increé » de l'âme immortelle — et opérer un éveil fait de clarté ou d'évidence.

---

113 Hassan Esh-Shâdhilî, père de la lignée shadhilite, n'exigeait pas de ses disciples — malgré le problème des causes secondes — de renoncer à leur gagne-pain, fût-il princier, ni de scandaliser ostentativement une société somme toute honorable puisque croyante.

114 Il convient de ne pas perdre de vue que de toutes façons, le légalisme comporte le danger de pharisaïsme : le remplacement des vertus par les prescriptions et l'oubli de ce qu'exige ou permet la nature des choses.

115 Il nous paraît presque superflu d'ajouter, premièrement, qu'il ne suffit pas de n'avoir point de maître pour être un « attiré », et deuxièmement que le fait d'être un « attiré » n'empêche pas d'avoir un ou plusieurs maîtres ; d'autant que toutes les combinaisons sont possibles. Ajoutons que l'« attiré » supérieur — et d'ailleurs rarissime — n'est autre que l'« esseulé » *(fard),* lequel correspond plus ou moins au *Pratyêka-Buddha* du *Mahâyâna.*

TRANSCENDANCE ET IMMANENCE DANS L'ÉCONOMIE SPIRITUELLE DE L'ISLAM

L'Islam dogmatique et exotérique insiste farouchement sur la Transcendance ; l'ésotérisme au contraire se fonde sur l'Immanence ; celle-ci étant par définition unitive, et celle-là, séparative. L'exotérisme — à quelques nuances près — n'admet qu'une seule perspective, la sienne, tandis que l'ésotérisme admet nécessairement deux perspectives complémentaires, la sienne et celle de l'exotérisme, c'est-à-dire de la Loi ; mais il a édifié entre elles, également par nécessité, un mur à la fois protecteur et déroutant : le zèle ascétique, qui d'une part revêt l'ésotérisme d'un manteau d'intelligibilité religieuse, — car ce zèle se présente comme la conséquence « sincère » de la Loi, — et d'autre part risque de faire prendre le moyen pour la fin, c'est-à-dire de favoriser la confusion entre l'ascèse et la gnose. Le mot arabe *barzakh* signifie « isthme » : c'est une ligne de démarcation entre deux domaines, laquelle apparaît à partir de chacun d'eux comme appartenant à l'autre [116] ; c'est ainsi que l'excès du scrupule légaliste peut faire figure d'ésotérisme au point de vue du légalisme, — que l'excès de scrupules entend sublimiser en vertu de la sincérité, donc de l'absence d'hypocrisie, — alors qu'au point de vue de la gnose le scrupule abusif apparaît au contraire comme un élément d'exotérisme, étant donné qu'aucun zèle formaliste ne peut mener à la connaissance. Cette ambiguïté, qui a son fondement dans la complexité d'une société dominée par une religion forcément anthropomorphiste, volontariste et sentimentale, est la source permanente de malentendus et de confusions ; et c'est même ce qu'on pourrait appeler le malentendu classique du Soufisme moyen.

Nous venons de faire remarquer que l'« exotérisation de l'ésotérisme » est la réduction de celui-ci au zèle religieux, au scrupule légal notamment, et à l'ascétisme ; cette simplification ou cette confusion va forcément de pair avec une « ésotérisation de l'exotérisme », à savoir la sublimisation mystique des actes rituels, leur assimilation à des « degrés de contemplation » ; c'est comme si les croyants qui accomplissent les actes prescrits en ignorant ces interprétations n'étaient pas sincères, ou comme si leurs actes n'étaient pas valides, ou encore, comme si les grâces mystiques étaient les critères de la validité rituelle, *et caetera*. La religion, qui par définition s'adresse à tous, ne saurait exiger que les croyants marchent sur des échasses initiatiques ; inversement, les initiés, qui se situent au centre et à l'intérieur, ne sauraient avoir besoin de projeter leur tension spirituelle dans un zèle extérieur, d'autant qu'une telle projection, dans la mesure où elle s'impose, se manifeste nécessairement par la qualité spirituelle des actes prescrits. Toutes les erreurs dont il s'agit ici résultent de l'étrange idée que « la Loi commune *(sharî'ah)* c'est l'ésotérisme *(tarîqah)* », idée dans laquelle le sublimisme mystique se rencontre avec le scrupule légaliste et le zèle confessionnel.

---

116 L'archétype du *barzakh* est la frontière mi-divine mi-cosmique qui sépare la Manifestation et le Principe, tout en les unissant sous un autre rapport ; c'est l'« Esprit divin » (*Rûh*), qui vu « d'en haut » est Manifestation, et vu « d'en-bas », Principe. C'est par conséquent la *Mâyâ* sous ces deux aspects ; et cela apparaît aussi d'une certaine manière dans l'expression chrétienne « vrai homme et vrai Dieu ».

De toute évidence, l'ascétisme soufi en soi est indépendant de ces mésinterprétations et de ces abus. Selon sa fonction normale, il est à la fois une discipline, un argument et un voile ; discipline destinée, comme de juste, à assouplir Pâme en vue de la connaissance ; puis argument destiné à rendre plausible le Soufisme aux yeux des docteurs de la Loi ; et enfin, voile destiné à cacher la gnose et son « exterritorialité », donc tout ce qui se situe dangereusement et bienheureusement au-dessus des étroitesses de la « lettre qui tue ». Ces deux dernières intentions, qui sont extrinsèques, résultent de la sagesse immanente qui réglemente l'économie des choses sacrées ; ce qui n'empêche pas la méprise classique qui consiste à rattacher au régime de la Transcendance des facteurs qui en réalité relèvent de celui de l'Immanence. En un mot, l'incohérence morale — réelle ou apparente — que l'on rencontre dans l'Islam est dûe en dernière analyse à la présence de deux domaines à la fois complémentaires et relativement antinomiques, celui du Transcendant et celui de l'immanent ; de la piété obédientielle et séparative d'une part, et de la spiritualité participative et unitive d'autre part.

Ces trois éléments Transcendance, Immanence, ascèse intermédiaire, se trouvent préfigurés dans la personnalité du Prophète, et l'expliquent même ; ils s'y trouvent d'une façon intrinsèquement homogène et substantielle, ce qui est l'évidence même, et cette homogénéité a permis à l'Islam de réaliser un équilibre à toute épreuve, des origines jusqu'à nos jours ; et cela nécessairement puisqu'il s'agit d'une religion. Cet équilibre ne saurait toutefois exclure les déséquilibres partiels, et providentiels en un certain sens, comme nous venons de le montrer.

*
* *

Pour ce qui est de l'ascétisme, il faut distinguer entre une ascèse qui est physique, et indirecte quant au but, et une autre qui est morale, et directe sous le même rapport : la première est purgative et vise à mater l'élément passionnel, non à le détruire en tant que pure énergie ; la seconde par contre vise la conformation de l'âme aux exigences de la contemplation, elle cherche donc à développer la perfection réceptive et participative ; elle affecte non seulement le caractère mais aussi l'intelligence, en ce sens que le manque de vertus — ou de telle vertu — limite ou paralyse l'organe même de la connaissance. Il est en effet d'expérience courante que la capacité de connaissance ou de compréhension est fonction du caractère : qu'elle s'arrête brusquement et « mystérieusement » chez un homme intelligent qui manque de telle qualité morale et qui de ce fait tombe dans des aberrations logiquement inexplicables parce qu'incompatibles avec son envergure intellectuelle. Les vertus essentielles — non vocationnelles seulement — sont à la fois des qualités morales et des attitudes contemplatives, donc des beautés de l'âme et de l'esprit et par là des clefs pour la gnose ; d'où précisément la notion traditionnelle des *maqâmât,* des « stations », lesquelles sont à la fois simultanées et successives.

« Le Soufisme *(taçawwuf)* c'est la sincérité *(çidq) »* a-t-on dit ; or la sincérité, c'est le passage du cérébral au cardiaque, de l'intellectuel à l'existentiel, du partiel au total. Le contenu de ce transfert est l'idée d'Unité, et il se réalise avec le concours des vertus qui, elles,

sont autant de modes ou de preuves de la sincérité, et qui apparaissent même, dans le Soufisme moyen, ensemble avec les pratiques d'oraison et d'ascétisme, comme les moyens par excellence ; et cela souvent au détriment des clefs purement intellectives et contemplatives, dont on sous-estime alors l'efficience sacramentelle et transformante.

*
* *

Cette dernière remarque nous oblige à nous arrêter un moment, et une fois de plus[117], au problème des excès. Tel maître soufi exige de son disciple, un notable de la ville, de mettre un vêtement rapiécé et une calotte ridicule et de mendier à la porte de la grande mosquée, le vendredi quand toute la ville s'y rend. Nos objections : premièrement, un homme qui a besoin d'un tel traitement, ou auquel un tel traitement est utile, n'est pas qualifié pour la connaissance ésotérique ; deuxièmement, un tel spectacle — celui d'un notable hautement estimé allant mendier dans un accoutrement extravagant — manque totalement de charité envers la communauté et n'a pour effet, à part le scandale, que de rendre odieux et méprisables le Soufisme et ses représentants ; d'autant que de tels excès sont parfaitement contraires aux principes de l'Islam, toute question de « sincérité » mise à part. Autre exemple : tel soufi est sommé par ses amis de quitter une ville avec sa famille parce qu'il y a danger d'épidémie ; si l'épidémie était déclarée, il n'aurait plus le droit de quitter la ville, d'après la loi ; or il refuse sous prétexte que « tout est écrit » ; l'épidémie arrive, et les dix enfants du soufi en meurent. Pourtant, le Prophète avait dit à quelqu'un : « Attache ton âne et aie confiance en Dieu », c'est-à-dire : aide-toi, le Ciel t'aidera.

Un des plus grands maîtres soufis, Hassan Esh-Shâdhilî, ne fut nullement partisan de ces extravagances ; estimant que le Soufisme est un trésor intérieur, il permettait à ses disciples de vivre comme tout le monde, de porter des vêtements élégants et d'occuper des postes élevés et lucratifs. De même Rûmî, qui comme David préférait la musique et la danse inspirées de Dieu et offertes à lui, aux exhibitions fracassantes de pauvreté et de vertu ; d'autant que le Prophète, s'il était pauvre, l'était pourtant en beauté et sans ostentation.

Les non-musulmans ont beaucoup de peine à saisir l'originalité spirituelle ou typologique du Prophète arabe, alors qu'ils n'ont aucune peine à saisir celle du Christ ou celle du Bouddha ; c'est que ces deux derniers représentent chacun un rayonnement-synthèse, facile à percevoir dans son éblouissante simplicité et univocité, alors que le Prophète manifeste un éventail de vertus très diverses, et proches de l'expérience humaine, et c'est précisément ce déploiement de qualités humainement saisissables, à la fois nobles et imitables, qui constitue l'originalité du phénomène mohammédien. Aussi le culte des vertus et de leurs ramifications est-il un trait saillant de la mentalité arabo-musulmane, ce qui explique d'ailleurs — sans toujours l'excuser — le symbolisme démesurément moralisant de l'hagiographie islamique ; alors que le Chrétien s'inspire du ternaire humilité-charité-sacrifice et n'analyse les vertus plus relatives ou plus occasionnelles *qu'a posteriori*.

---

117 Nous l'avons fait surtout dans notre livre « *Le Soufisme, voile et quintessence* » ; les excès dont il s'agit constituant précisément le voile.

*
* *

Dans l'Immanence comme dans la Transcendance, il faut distinguer deux aspects, un objectif et un subjectif : la Transcendance objective est celle que le mot indique par lui-même ; mais nous pouvons l'appeler « subjective » quand elle se situe au fond de notre propre personnalité, où elle indique la Transcendance du Soi — pourtant subjectif par définition — par rapport au moi. Quant à l'Immanence, nous l'appelons « subjective » quand elle signifie que le Soi se situe en nous-mêmes et qu'il y a continuité de principe du moi au Soi, ou même plus précisément de celui-ci à celui-là ; mais nous pouvons appeler l'Immanence « objective » quand nous la discernons autour de nous, dans les êtres et les choses, en tant que substance existenciante et qualifiante.

Or l'ésotérisme, par contraste avec la perspective exotérique, se fonde sur cette double Immanence, sans pour autant méconnaître la justification de la perspective complémentaire ; la *Shahâdah,* — « point de divinité (réalité, qualité) hormis la seule Divinité (Réalité, Qualité) » — qui tout d'abord signifie la primauté exclusive et partant extinctive du souverain Bien, — la *Shahâdah* donc assume en ésotérisme une signification inclusive et participative ; appliquée à tel phénomène positif, elle signifiera : cette existence ou cette qualité que voici — ce miracle d'être ou de conscience ou de beauté — ne peut être autre que l'Existence ou la Conscience ou la Qualité de Dieu, puisque précisément il n'y en a pas d'autre, aux termes même de la *Shadâdab*. D'où des expressions théopatiques — au niveau suprême — telles que « Je suis la Vérité *(anal-Haqq) »* de l'illustre Hallâj, ou « Gloire à moi *(subhanî) »* du non moins illustre Abu Yâzîd.

Dans le langage ordinaire, cela va sans dire, la Première *Shahâdah* — dont nous venons de parler — se rapporte à la Transcendance, sans nullement exclure une certaine Immanence causale, existenciante et efficiente qui est essentielle pour l'unitarisme islamique ; mais c'est dans la Seconde *Shahâdah* — « Mohammed (la Manifestation parfaite) est son Envoyé (son prolongement unitif) » — que nous rencontrons l'expression directe, ou la formulation-symbole, de l'Immanence et partant du mystère d'Union ou d'identité.

La même différence de dimensions divines, si l'on peut dire, se trouve exprimée par ces deux formules du Koran : « Dieu est plus grand *(Allâhu akbar) » ;* « Et certes le souvenir de Dieu est plus grand » *(wala-dhikru 'Llàhi akbar)* [118]. Ces formules établissent symboliquement l'identification entre *Allâh,* Dieu, et *Dhikru'Llâh,* le souvenir de Dieu ; ce souvenir étant l'oraison quintessentielle ou la concentration unitive. En fait, *Dhikru 'Llâh* est un des noms du Prophète, présenté, lui, par le Koran comme « un bel exemple de celui qui invoque Dieu beaucoup », et dont on rapporte cette parole : « Qui m'a vu, a vu Dieu (la Vérité ou la Réalité : *man ra'ânî faq ad râ'al-Haqq*) *» ;* ce qui nous ramène au mystère des expressions théopatiques chez un Hallâj, un Abû Yazîd et d'autres ; et avant tout, ce qui témoigne de la présence du mystère d'immanence dans l'âme du Prophète de la Transcendance.

---

118 « Plus grand » (*akbar*) que la prière canonique, d'après le texte. A noter que le mot *akbar* exprime, non seulement un comparatif, mais aussi un superlatif ; Dieu est « suprêmement grand » ; et de même le souvenir de lui.

Il y a un monde de la « sobriété » *(qahw)* et il y a un monde de l'« ivresse » *(sukr)*[119] *;* bien que le Soufisme revendique les deux climats et bien que l'Islam en soi se reconnaisse dans le premier, on peut dire que la sobriété relève de la Transcendance, et l'ivresse de l'Immanence[120]. D'où l'interdiction du vin, de la musique et de la danse dans l'exotérisme, et le symbolisme du vin, la pratique de la musique et de la danse — sans oublier la poésie — dans l'ésotérisme. C'est toute la différence entre le domaine de l'« extérieur » *(zhâhir)* et celui de l'« intérieur » *(bâtin),* ou entre la « Loi » *(sharî'ah)* et la « Voie » *(Tarîqah)* ou la « Vérité » *(Haqîqah).*

Ce n'est certes pas à dire que la « sobriété » ou la «lucidité » soit l'apanage exclusif de la Loi et que l'« ivresse » soit celui de la Voie ; car le discernement métaphysique, et par conséquent la science ésotérique, relèvent essentiellement de la « lucidité », tandis que la piété exotérique avec ses aspects de sentimentalité, d'excès et de fanatisme se range incontestablement du côté de l'« ivresse », sur un plan purement psychologique bien entendu. C'est là une illustration de plus du principe de l'inversion compensatoire, dont le symbole le plus illustre est le *Yin-Yang* de la tradition chinoise.

La raison du rattachement de la « sobriété » à la Transcendance, et de l'« ivresse » à l'Immanence, — abstraction faite de l'inversion compensatoire que nous venons de signaler, — est que la Transcendance est objective et statique en ce sens que l'élément objet domine tout, tandis que l'Immanence est subjective et dynamique puisqu'elle engage le sujet ; or l'« objet » divin, contenu de la Transcendance, est immuable, et immuable est par conséquent notre perception intellective sous le rapport de son adéquacité, de son « objectivité » précisément ; tandis que le « sujet » divin qui intervient dans l'Immanence, de même que le sujet humain qui en est le plan de réfraction, sont dynamiques par leur réciprocité unitive même ; l'union mystique étant notre participation à la « Vie divine ». Si d'une part le Transcendant nous fixe, nous immobilise et nous cristallise, conformément d'ailleurs à la « crainte », d'autre part l'immanent, en conformité de l'« amour », nous attire, nous vivifie et en fin de compte nous réintègre ; c'est le retour « dilatant » et « enivrant » de l'accident à la Substance, ou de la goutte à la Mer.

---

119 Le mot *çahw* signifie littéralement « lucidité », par opposition à l'obnubilation de l'« ivresse ». Quant au mot *sukr*, il comporte d'une part l'idée de douceur et indique d'autre part, dans une autre forme de la même racine, un rapport avec la mort (*sakrat el-mawt*), ce qui évoque un symbolisme spirituel fort important, celui de la « disparition » (*fanâ*) ou « extinction », ou de la « mort » extatique.

120 A remarquer que le Chiisme tend à introduire, par son dramatisme personnaliste et sa revendication d'ésotérisme, l'élément ivresse dans l'exotérisme même ; alors que le Sunnisme au contraire tend à l'ignorer, en accord avec l'intention générale de l'Islam, mais non sans excès quand l'ésotérisme est visé.

LE PROBLÈME DES DÉLIMITATIONS DANS LA SPIRITUALITÉ MUSULMANE

Le fait que l'islam entend représenter une synthèse terminale, implique qu'il doit contenir et accentuer à sa manière toutes les possibilités spirituelles ; or il y a fondamentalement trois voies : celle des œuvres et de l'ascèse, puis celle de l'amour et de la confiance, et enfin celle de la gnose et de la contemplation unitive. La première, prise isolément, relève de l'exotérisme ; la seconde s'étend de celui-ci à l'ésotérisme ; la troisième ne peut être qu'ésotérique en sa substance, mais elle englobe nécessairement des éléments qui d'une manière ou d'une autre relèvent des deux précédentes voies, à savoir des éléments d'activité opérative et ascétique, de même que des éléments d'affectivité ou d'amour.

La première perspective est, en soi, celle de la « crainte » *(makhâfah = karma-mârga)* ; dans le contexte d'une piété anthropomorphiste, volontariste, individualiste et sentimentale, elle donnera lieu à l'accentuation de la peur du châtiment et par conséquent à l'excès du scrupule formaliste et légaliste ; c'est ici que se situe également cette surprenante mystique de la tristesse que l'on rencontre chez quelques soufis[121]. La tentation est grande, en climat de solidarité religieuse et de symbiose exo-ésotérique, de faire entrer la voie de la crainte, de l'obéissance et des œuvres, telle quelle dans l'ésotérisme ; comme si la connaissance pouvait être le fruit de l'action — ce que les Védantins nient expressément — et comme si une piété outrancière pouvait faire fonction d'adéquation métaphysique.

La seconde des trois perspectives fondamentales, celle de l'« amour » *(mahabbah = bhakti-mârga),* donne lieu, toujours au niveau d'une piété *de facto* individualiste, à un sentimentalisme pratiquement sans frein, et opposé par là-même à l'intelligence pure et discernante, ce qu'aucun euphémisme ne saurait atténuer ; l'intelligence fait alors figure de péché d'orgueil, il n'y a que la croyance et le zèle qui comptent. Il va sans dire que cette perspective se combine volontiers avec la précédente, d'une façon conforme à son propre point de vue.

La troisième voie par contre, celle de la « connaissance » *(ma'rifah = jnâna-mârga),* exclut par sa nature même les excès des deux autres voies ; son excès serait plutôt une suraccentuation de la théorie au détriment de la pratique ; de la spéculation au détriment de la contemplation. D'un autre côté, cette voie ne saurait exclure ni l'activité opérative ni l'ascèse purgative, ni *a fortiori* l'élément « amour » : à savoir le sens du sacré et la sérénité intellective et contemplative, sans parler des modalités extatiques de l'union.

Qu'une perspective exclusive d'amour ne puisse s'empêcher de rejeter la gnose par instinct de conservation, cela est facile à comprendre quand on tient compte du fait que la voie d'amour en tant que telle est dualiste et se fonde sur la Révélation, alors que la gnose est moniste et se fonde sur l'Intellection ; celle-ci impliquant l'immanence de toute la Vérité dans

121 Ce genre de sensibilité peut se rattacher formellement à tel enseignement fragmentaire de la Tradition, mais non à l'enseignement intégral de celle-ci ; abstraction faite des droits — forcément relatifs — du subjectivisme mystique, lequel est vocationnel et non normatif.

le pur Intellect[122]. Aussi la *mahabbah* s'allie-t-elle à la *makhâfah* — à l'ascèse pénitentielle — dans la mesure où elle se ferme à la *ma'rifah,* ce que l'on peut constater en Islam aussi bien qu'ailleurs, bien que les oppositions de ce genre n'aient rien de systématique en spiritualité musulmane[123].

La gnose contient tout, mais il ne s'ensuit pas que tout puisse entrer dans la gnose ; n'en déplaise à ceux qui la confondent avec le fanatisme confessionnel et qui semblent vouloir dire, au nom de la *sophia perennis,* que « tout ce qui est sublime est nôtre ». Il ne suffit pas d'exagérer une pratique religieuse pour être un soufi, pas plus qu'on n'est un profane parce qu'on ne l'exagère pas.

*

* *

Quand on envisage le monothéisme sémitique comme un grand cycle comportant trois religions successives — ce qui ne les empêche pas d'être simultanées sous un autre rapport[124], — on peut constater une certaine analogie entre elles et la triade « crainte-amour-connaissance » ; ce que corrobore le sentiment de l'Islam d'être, en face des religions précédentes, la Vérité tout court, ou d'être Vérité plus qu'autre chose. L'expression la plus directe possible de cette conscience est le témoignage de foi, la *Shahâdah,* qui est comme le symbole même de l'élément Vérité.

Or, de même que la perspective de connaissance contient, à la manière d'une synthèse finale et en les essentialisant, les deux perspectives qui la préparent et l'introduisent, de même l'Islam entend constituer une synthèse de ce qui l'a précédé ; il entend comporter par conséquent, quintessentiellement et d'une manière appropriée, et la perspective d'amour et celle de crainte. En outre, par-delà le Judaïsme et le Christianisme, l'Islam entend rejoindre le Monothéisme primordial, celui d'Abraham et des patriarches ; mais tandis que l'Abrahamisme fut indifférencié, l'Islam est différencié, du fait précisément qu'il récapitule plus ou moins séparément les perspectives actualisées par Moïse et Jésus.

Et ceci explique, dans une certaine mesure et de la part du Soufisme moyen, la tendance à ramener toute la religion à l'ésotérisme ; c'est que l'Islam, tout en correspondant analogiquement à l'élément « connaissance» dans la triade des messages sémitiques, n'en est pas moins une religion et non une gnose ; une religion, c'est-à-dire un système destiné à sauver le plus grand nombre possible d'âmes et à réaliser, dans cette intention même, un équilibre social capable de braver l'épreuve des siècles ; or ceci est sans rapport direct avec la connaissance. Voulant *a priori* ésotériser l'exotérisme, l'Islam tendra forcément à exotériser

---

122 Des zélateurs catholiques ont pu dire que la gnose est pire que tous les péchés pris ensemble, ce qui renchérit sur le sensualisme thomiste, et ce qui implique en tout cas une singulière limitation de la puissance du Saint-Esprit ; pour dire le moins.

123 Le japa-yoga vichnouïte ainsi que le Bouddhisme dévotionnel sont des exemples d'une *bhakti* (= *mahabbah*) qui sous un certain rapport — et paradoxalement à première vue — est plus proche du *jnâna* (= *ma'rifah*) que du *karma-mârga* (= *makhâfah*), du fait que l'accentuation de la Miséricorde et de la confiance se fondent en dernière analyse sur l'idée, non d'un Juge transcendant, mais du Soi immanent. Notons que les termes sanskrits cités ne sont pas en tous points les équivalents des termes arabes correspondants, mais il s'agit ici des principes fondamentaux et non des modalités.

124 Etant donné que chaque religion, par définition, est un système clos se suffisant à lui-même.

l'ésotérisme ; non la gnose en soi, laquelle est inviolable, mais le Soufisme en tant que phénomène global ; déjà le simple fait de son énorme diffusion est tout à fait disproportionné au point de vue de la gnose. Dans ce contexte, l'ésotérisme devient synonyme de sublimation morale, tout en aboutissant par ailleurs à un sectarisme mystico-politique.

Quoi qu'il en soit, le fait que la perspective de crainte ait été la première à se manifester au sein du Soufisme ou de l'Islam tout court, reflète la position initiale de la « voie purgative » dans l'ordre initiatique : « le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu », c'est-à-dire qu'on ne saurait s'approcher de la voie unitive sans avoir acquis le sens de la Majesté divine et sans satisfaire aux exigences de celle-ci ; il s'agit donc avant tout d'enlever « la rouille du miroir du cœur ». De même que dans le cycle monothéiste le Mosaïsme légaliste et formaliste doit précéder le Christianisme mystique et intériorisant, de même les perspectives de crainte et d'amour doivent se succéder à l'intérieur de l'Islam, nonobstant le fait qu'il doit y avoir en même temps simultanéité, l'ordre de succession ne pouvant rien avoir d'absolu. L'Islam, nous l'avons fait remarquer, entend représenter la « connaissance » dans le cycle dont il s'agit ; et de même, à l'intérieur de la tradition islamique, la perspective de gnose sera la dernière à s'épanouir.

Mais l'impossibilité pour la gnose de s'affirmer largement dès les débuts de la religion a aussi une raison d'ordre contingent : si d'une part la religion doit sauver des âmes, d'autre part elle doit éduquer la collectivité ; elle doit forger une mentalité et par là une ambiance qui puissent permettre l'éclosion et le rayonnement des possibilités spirituelles supérieures. La mystique d'amour, en terre d'Islam, devait attendre la venue d'une Râbi'ah Adawîyah et d'un Hallâj pour pouvoir s'épanouir pleinement ; et de même, la gnose ne pouvait s'affirmer explicitement avant la venue d'un Ibn Masarra, d'un Niffarî, d'un Ibn Arabî ; sans oublier les philosophes qui — fort paradoxalement à certains égards — appartiennent plus ou moins à la même famille. Certes, toutes les possibilités spirituelles pouvaient se manifester dès l'origine de l'Islam, mais elles ne pouvaient le faire autrement que d'une façon elliptique, quasi inarticulée, et pour ainsi dire sporadique.

*
* *

Ce qui est curieux en Islam, ce n'est pas qu'il comporte les trois perspectives, mais qu'elles s'y manifestent d'une manière *de facto* incohérente ; c'est-à-dire qu'elles apparaissent comme incompatibles et semblent, en bien des points, ignorer l'enseignement global du Koran et de la Sounna, tout en se référant avec ferveur à tels éléments isolés de cet enseignement. Pour ce qui est de l'incohérence — doctrinale ou simplement dialectique — il faut sans doute tenir compte du fait que les anciens Arabes ne possédaient aucune culture intellectuelle et que leur pensée était beaucoup plus impulsive et empiriste que logicienne[125]; le Prophète l'avait pressenti en déclarant : « Cherchez la science, et fût-ce en Chine » (= aux confins de la terre) ; en fait, la « Chine » fut la Grèce antique, le legs de Platon, d'Aristote, des néoplatoniciens. Quoi qu'il en soit, les traits décevants d'une certaine littérature pieuse, — l'impulsivité indisciplinée, la surenchère gratuite, la platitude, l'infantilisme combiné avec

125 Bien que les anciens Arabes aient été rationalistes à leur façon, mais sur un plan très élémentaire et extérieur.

le mercantilisme, — ces traits doivent de toute évidence avoir leurs racines dans la mentalité du groupe humain auquel le Message religieux s'adresse[126] ; mais d'un autre côté, le simple fait que la religion doive éduquer une collectivité assez barbare et lui octroyer avec le temps une certaine congénialité, — nous parlons de la collectivité en tant que telle, non de tout individu qui entre dans sa composition, — ce fait explique qu'aux débuts de l'Islam, la dialectique ne pouvait être satisfaisante au point de vue d'une logique impeccable ; il y a là une circonstance atténuante pour bien des lourdeurs et bien des extravagances.

L'incohérence, il faut y insister, ne dérive nullement de la diversité pure et simple ; elle dérive d'une pensée d'une part isolante et discontinue, et d'autre part intensifiante et suraccentuante. On dirait que dans le Soufisme moyen diverses religions se côtoient ; selon les uns, — soit dit sans euphémisme, — Dieu apparaît comme un tyran capricieux et vindicatif, *quod absit ;* selon les autres, la substance même de Dieu est le désir de pardonner, et serait-ce des montagnes de péchés ; du reste, le croyant sincère ne peut être damné, — bien qu'il puisse passer par un feu purgatif, — tandis que le feu ne saurait même pas toucher les affiliés de telle *Tarîqah,* et ainsi de suite. La cause lointaine et positive de la disparité dont il s'agit, nous le répétons, est le caractère de synthèse terminale propre à l'Islam ; la cause proche et négative étant un sens indiscipliné de l'absolu, combiné avec un tempérament impulsif ; bref une sorte d'« hénothéisme » qui s'enfonce dans un mystère en oubliant tout le reste.

Mais il y a autre chose : dire que chacune des perspectives fondamentales devait — ou doit — se manifester au sein de la tradition islamique, signifie pratiquement que chacune devait — ou doit — trouver un saint qui la personnifie ; les premiers soufis devaient incarner des attitudes « provisoirement nécessaires », d'une façon quasi sacrificielle et pour « déblayer le terrain » ; certains excès devaient se manifester à titre d'exemples, et en se manifestant, s'épuiser. L'aspect le plus problématique de la pieuse incohérence est que « telle perspective, tel Dieu » ; certes, tous les caractères divins se trouvent mentionnés dans le Koran, mais ils s'équilibrent ou se compensent mutuellement, tandis que l'accentuation exclusive et excessive de l'un d'eux par telle perspective particulière équivaut à présenter un Dieu particulier, et exclusivement sévère dans la plupart des cas ; quant à la douceur, elle est de toute évidence plus vraisemblable dans le contexte de la sainteté, et ce n'est pas à son sujet que nous lisons les contre-sens les plus notoires.

*
* *

Si la perspective de *makhâfah* incite certains à pleurer quasi méthodiquement à l'idée du Jugement Dernier, — ce qui est sans rapport avec le « don des larmes » des mystiques chrétiens, — la perspective de *mahabbah,* au contraire, fait peu de cas des notions de ciel et d'enfer : c'est-à-dire qu'elle permet de mépriser tous les deux en vertu du seul amour de Dieu

126 Un curieux phénomène dont il faut tenir compte est la survivance, même dans les écrits des plus grands, d'imperfections de ce genre ; survivance en quelque sorte obligatoire puisque le culte des anciens oblige à fermer les yeux sur leurs infirmités, ou même à prendre celles-ci en exemple. Comme dans le cas de l'art chrétien ou dans celui des progrès scientifiques et autres, l'absence de sens critique est devenu une vertu.

; on voudrait mieux être en enfer en aimant Dieu que d'être au Paradis en ne l'aimant pas, ou en ne l'aimant pas assez puisqu'il y a les houris et d'autres délices. De telles outrances — et une telle désinvolture — s'expliquent en partie par un tour d'esprit qui remplace la logique et le sens des proportions par l'association d'idées ou d'images, et qui s'attache davantage aux symboles qu'aux faits exacts ; un tour d'esprit qui en outre est foncièrement moraliste ; périsse le sens commun si l'intention moralisatrice et l'efficacité sont sauves. C'est comme si l'on s'ingéniait à penser tout ce qui est pensable, pourvu que ce soit à la gloire du Dieu unique ou dans l'intérêt d'une piété moralisante, ou que cela serve une sublimation religieuse quelconque.

Quoi qu'il en soit, il est un point qu'il ne faut pas perdre de vue : si l'on rencontre des opinions stéréotypées — témoignant d'un pieux automatisme de pensées — même chez d'éminents porte-parole de la perspective de *ma'rifah,* cela peut être pour une large part en vertu d'une solidarité religieuse qui sacrifie le sens critique au sentiment de fraternité spirituelle ; étant donné qu'en climat religieux la ligne de démarcation entre la vérité et la charité est souvent indécise. Nous avons quelque peine à admettre qu'un Ghazâlî par exemple ait été dupe de toutes les naïvetés qu'il répète, à moins que dans son esprit le symbolisme et l'intention foncière aient compensé les failles de la forme ; ce qui toutefois n'exclut pas un souci de concession charitable. La portée de cette hypothèse est d'ailleurs limitée, car elle s'applique aux histoires ou images du « folklore » religieux ou soufi et non à toutes les spéculations théologico- mystiques[127].

En ce qui concerne la question du Paradis, — puisque nous l'avons abordée plus haut, — nous ajouterons qu'elle donne lieu à deux points de vue qui logiquement s'opposent mais — en fait — parfois se combinent : selon le premier point de vue, le Paradis est un lieu de plaisir que le vrai amant de Dieu doit dédaigner ; selon le second, l'idée du Paradis est susceptible d'extension ou de transposition, c'est-à-dire que le « Jardin » (ou « Les Jardins », *Jannât*) comporte des degrés et qu'il débouche sur l'Union la plus exigeante ; et nous dirons sans hésitation que c'est ce second point de vue qui est objectivement juste et traditionnellement légitime, puisqu'il sauvegarde le symbolisme scripturaire et par là-même la dignité de l'Ecriture.

*

* *

Quelques Soufis, et non des moindres, ont cru pouvoir affirmer que l'Islam est la « religion de l'amour », ce qui est pour le moins surprenant, mais indique deux choses : premièrement, que l'Islam en tant que « synthèse » *(jam')* entend accentuer toute possibilité

---

127 Selon Jîlî, les mécréants sont plus heureux en enfer qu'ils ne le furent sur terre, car sur terre ils oubliaient Dieu, tandis qu'en enfer ils se souviennent de lui puisqu'au jugement particulier ils l'ont rencontré ; or rien n'est plus doux, fait valoir Jîlî, que le souvenir de Dieu. Dans le même style de pensée, d'aucuns ont affirmé que Satan sera pardonné puisque, en refusant de se prosterner devant Adam, il témoigna de l'Unité divine, Dieu étant seul digne d'adoration ; on semble oublier que le refus de l'hommage fut motivé, non par l'idée que Dieu seul mérite une prosternation, mais par la conviction de Satan d'être meilleur qu'Adam. Il n'empêche que cette opinion peut se référer à l'apocatastase et rejoindre ainsi l'ordre des symboles porteurs de vérité ; une excuse analogue peut valoir pour l'opinion soufique d'après laquelle Pharaon fut pardonné, en ce sens que cette thèse peut se référer à l'orthodoxie de la tradition égyptienne, dont Pharaon fut malgré tout l'incarnation.

spirituelle fondamentale, et, deuxièmement, qu'il a tendance — en Soufisme — soit à étendre, soit à ramener, toute la religion à l'ésotérisme ; tendance particulièrement marquée chez les Chiites, qui vont jusqu'à faire de la gnose un article de foi confessionnel. On semble perdre de vue, d'une part que la Loi ne saurait être par elle-même ésotérique, et d'autre part que néanmoins elle le devient participativement dans la mesure où notre attitude l'est, et non autrement[128].

Il n'est peut-être pas superflu d'insister, une fois de plus, sur le point suivant : il s'agissait, à l'origine de l'Islam et aux périodes immédiatement suivantes, de prendre le contre-pied des tendances païennes : de contrecarrer leur insouciance, leur suffisance, leur horizontalité ; d'où chez certains soufis une propension en soi étonnante à la tristesse et au pessimisme, et étrangère à l'enseignement global du Koran et de la Sounna. Il s'agissait de réveiller chez des hommes très profanes la conscience de la Majesté divine ; car les idoles n'engageaient à rien, on ne leur demandait que d'exaucer des désirs terrestres. Le sens du sacré est tout : après avoir provoqué dans les âmes la crainte de la divine Majesté *(jalâl),* la voie était libre pour pouvoir parler de la divine Beauté *(Jamâl),* et en fin de compte du mystère à la fois terrible et apaisant de l'Immanence libératrice.

L'élément « connaissance » qui, selon la théorie des trois phases religieuses du cycle monothéiste, détermine d'une certaine façon la religion islamique, ne se manifeste pas seulement par l'importance salvatrice de l'idée d'Unité ou d'Absolu, prototype du discernement métaphysique ; il se manifeste également et par voie de conséquence dans la sérénité contemplative que confère au croyant la « résignation » *(islâm, taslîm)* à la Volonté de l'Un ; résignation qui précisément donne à l'Islam son nom. Or la sérénité de l'âme, comme le sens de l'Absolu, relève quintessentiellement de l'Intellection ; elle est une conformation à la nature des choses, donc à la nature de Ce qui est, et de Ce qui seul est.

---

128 La Prière canonique de l'Islam, comme l'Oraison dominicale, est un discours adressé à Dieu ; or on a trouvé moyen — en Soufisme — d'y discerner trois degrés : le « service » (*'ibàdah*), la « proximité » (*qurb*) et l'« union » (*ittihâd*). Que la prière opère une « proximité » résulte de sa raison d'être ; mais nous ne voyons pas comment elle pourrait n'être qu'un « service », et encore moins, comment elle pourrait accéder à la dignité d'« union » tout en étant par définition un dialogue ; l'alchimie unitive dispose d'autres supports. Par contre, il est plausible que la prière du « sage » (*'ârif*) ait une qualité différente de celle du « vulgaire » (*'awâmm*), ce qui ne signifie pas que celle-ci ne puisse être pleinement agréable à Dieu.

LE MYSTÈRE DE LA SUBSTANCE PROPHÉTIQUE

Les rapports entre la substance et les accidents sont divers : on doit considérer, tout d'abord, que les accidents manifestent nécessairement la substance ; ensuite, qu'ils peuvent la manifester à différents degrés ou de différentes manières. Car l'or projette sa royauté dans un objet, non seulement par sa matière, mais aussi parce que l'objet est royal par sa forme et sa fonction et que c'est pour cette raison précisément qu'il a été fait en or ; cependant, tout objet en or n'est pas nécessairement un trône, une couronne, un sceptre ou un calice, il peut aussi être un ustensile qui par sa nature ni n'exige ni ne justifie l'emploi de ce noble métal ; celui-ci n'en communique pas moins son rayonnement même à des objets modestes.

« C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez » : cette sentence exprime de la façon la plus concise possible le rapport de cause à effet qui existe entre la substantialité et l'accidence. C'est aux propriétés de la goutte, de la vague, du jet d'eau, que nous reconnaissons la nature de l'eau ; c'est aux propriétés ou aux effets de la flamme soit chauffante, soit dévorante, soit illuminante, que nous reconnaissons la nature du feu. Il en va de même de toute manifestation spirituelle ; la substance qu'elle véhicule ne peut pas ne pas se communiquer au travers de l'accidence, quel que soit le mode de celle-ci : direct ou indirect, évident ou paradoxal, ouvert ou voilé. Et cette diversité de modes est ontologiquement nécessaire — elle n'a donc rien qui doive nous étonner — à cause du jeu de *Mâyâ,* c'est-à-dire en vertu de la diversité inépuisable de la Possibilité divine et cosmique.

*
* *

Le contenu concret, et partant l'origine, de la spiritualité islamique est la substance spirituelle du Prophète ; cette substance dont un Qushayrî, un Ibn El-Arîf et d'autres, ont essayé de cataloguer les modalités, et cela à l'aide de la notion des « stations » *(maqâmât).* Le Soufisme, c'est réaliser l'Union non seulement en partant de l'idée d'une Unité à la fois transcendante et immanente, mais aussi, et corrélativement, en réintégrant la substance mohammédienne à la fois occulte et toujours présente ; soit directement ou indirectement ou des deux manières à la fois. C'est-à-dire que le « voyageur » mystique *(sâlik) «* peut suivre l'exemple du Prophète » d'une façon soit formelle, soit informelle, donc indirecte ou directe ; car la Sounna n'est pas seulement la multitude des préceptes, elle est aussi la « substance mohammédienne » [129] dont les préceptes sont à divers degrés les reflets, et laquelle coïncide avec le mystère du « Prophète immanent ». Les qualités intrinsèques sont en principe ou en elles-mêmes indépendantes des comportements extérieurs, tandis que ceux-ci ont toute leur raison d'être dans celles-là ; un peu comme, selon le Cheikh El-Allaoui, la raison suffisante des rites est le souvenir de Dieu, lequel les contient en une synthèse indifférenciée.

L'homme a deux rapports avec l'Ordre divin, direct l'un et indirect l'autre : le premier englobe la prière, et plus ésotériquement le discernement intellectuel et la concentration

129 « Et en vérité tu es d'une nature suréminente » (*la'alâ khuluqin azhîm*) : c'est-à-dire d'un caractère très élevé (Sourate *Le Calame*, 4).

unitive ; le second va à Dieu à travers la porte du Logos humain, et il comprend les vertus dont celui-ci est la personnification et le modèle. Il s'agit ici non seulement des vertus élémentaires qui peuvent être naturelles à l'homme ou qu'il peut tirer de soi, mais aussi, et même avant tout, des vertus surnaturelles, qui d'une part sont des grâces et d'autre part exigent que l'homme se dépasse, et même cesse d'« être » afin de pouvoir « devenir ». Il n'existe aucune voie sans référence à une manifestation humaine du Logos, comme à plus forte raison il n'en existe aucune sans rapport direct avec Dieu.

Extérieurement, le Prophète est Législateur, et il est aisément saisissable en tant que tel ; intérieurement, en sa substance, il représente l'ésotérisme à tous les degrés, d'où une dualité qui est à l'origine de certaines antinomies et qui a déterminé en fin de compte la scission entre Sunnites et Chiites. Le Législateur indique la voie et donne le bon exemple sur le plan formaliste de la légalité et de la morale ; la Substance mohammédienne par contre — l'âme du Prophète en tant qu'elle est en principe accessible — est une présence concrète et quasi sacramentelle, qui préfigure l'état de Salvation ou de Délivrance et qui invite, non à la légalité ni aux vertus sociales, mais au dépassement de soi et à la transformation, donc à l'extinction et à une seconde naissance.

*

* *

L'idée-force de l'Islam est le concept de l'Unité ; celui-ci détermine non seulement la doctrine et l'organisation de la société, mais aussi toute la vie des individus et en particulier leur piété, laquelle ne se laisse d'ailleurs pas dissocier d'avec leurs comportements légaux. Il s'agit, non seulement d'accepter l'idée d'Unité mais aussi d'en tirer toutes les conséquences qu'elle implique pour l'homme ; c'est-à-dire qu'il faut l'accepter « avec foi » et « sincérité » afin de bénéficier de la vertu salvatrice qu'elle contient. C'est dire qu'en dernière analyse l'idée d'Unité implique foncièrement le mystère de l'Union ; de même que, dans un ordre d'idées voisin, l'Unicité implique complémentairement la Totalité. Qui peut saisir le point géométrique, peut saisir l'espace entier ; l'unicité de l'objet divin exige la totalité du sujet humain.

Et pourtant, malgré la clarté de ce rapport de cause à effet, la spiritualité islamique présente une énigme du fait que ses expressions théoriques et pratiques semblent souvent s'éloigner de l'Islam tout court [130], en dépit des efforts que déploient les soufistes pour souligner la légalité de leurs opinions et méthodes même les plus étrangères à la perspective globale de l'Islam. Toute l'énigme est dans le fait qu'il y a là une dimension que la Loi n'a pas articulée, ou qu'elle ne suggère qu'à mots couverts ; l'énigme appartient à la personne même du Prophète, qui en son privé — si l'on peut dire — pratiquait une ascèse qu'il recommandait sans doute à certains mais qu'il n'exigeait pas, et qui d'ailleurs dans son propre cas ne pouvait avoir la signification d'une « voie purgative » qu'elle a pour ses imitateurs. Cette ascèse, que l'on confond volontiers avec le Soufisme alors qu'elle ne peut être qu'une épreuve préparatoire au seuil des mystères, est loin de constituer la substance même du Messager ; étant une béatitude spirituelle, un état de conscience donc, la substance

---

130 Sans qu'il soit question pour autant d'accepter l'hypothèse irrecevable d'emprunts au Christianisme et à l'Hindouisme.

prophétique demeure indépendante de toute condition formelle, bien que les pratiques formelles puissent être considérées à bon droit comme des voies vers la participation à cette substance.

La nature spirituelle du Prophète se trouve déterminée, illuminée et vivifiée par deux pôles, que nous pourrions désigner, très synthétiquement, par les termes « Vérité » et « Cœur » : la Vérité de Dieu, du souverain Bien, et le Cœur-Intellect qui l'abrite mystérieusement ; Transcendance et Immanence.

La substance mohammédienne comporte toutes les qualités ou excellences que les soufis appellent « stations » *(maqâmât)* et qui sont en principe innombrables, étant donné qu'il est toujours possible de les subdiviser et d'en extraire de nouveaux modes. Mais la simplicité aussi a ses droits : en partant d'une pluralité donnée, on peut toujours procéder de synthèse en synthèse vers la pure substantialité, laquelle n'est autre ici que l'amour de Dieu au sens le plus vaste et aussi le plus profond du terme ; on est alors à la source, mais en l'absence de points de repère différenciés qui pourraient nous communiquer les richesses internes de cet amour. Il convient donc de s'arrêter à une sage moyenne entre la synthèse et l'analyse, et cette moyenne, loin d'être arbitraire, nous est offerte par le symbolisme traditionnel aussi bien que par certaines structures cosmiques : le Paradis contient quatre fleuves qui sortent du Trône *d'Allah,* quatre Archanges se trouvent au sommet de la hiérarchie angélique ; la kaaba a quatre côtés et l'espace a quatre points cardinaux[131]. Mais avant d'envisager la substance mohammédienne sous le rapport de la quaternité, nous devons rendre compte de la signification des nombres qui la précèdent : selon l'unité, cette substance est l'amour de Dieu ; selon la dualité, elle est la tension entre les deux pôles Vérité et Cœur, Transcendance et Immanence ; et selon la trinité, cette même substance nous livre le mystère de la qualité prophétique : celle-ci comporte tout d'abord la parfaite conformité et réceptivité à l'égard du Seigneur, ensuite le Message prophétique en tant que « contenu » du Prophète et lien quasi hypostatique entre lui et Dieu, et enfin la parfaite connaissance de Celui qui donne le Message.

Les nombres impairs sont « rétrospectifs » en ce sens qu'ils expriment un repliement vers l'Unité, l'Origine divine, tandis que les nombres pairs sont « prospectifs » en ce sens qu'ils expriment au contraire un mouvement en direction de la Manifestation, du Monde, de l'Univers. Dans la Première *Shahâdah* (« Point de divinité sinon le seul Dieu »), qui en arabe comporte quatre mots, la Vérité du Principe pénètre pour ainsi dire « prospectivement » dans le monde ; dans la Seconde *Shahâdah* (« Mohammed est l'Envoyé de Dieu »), qui en arabe comporte trois mots, le Prophète est défini « rétrospectivement » par rapport à sa divine Source. Le nombre quatre en particulier (les mots de la Première *Shahâdah : lâ ilâha illâ 'Llâh)* exprime le rayonnement du Principe par rapport au monde, c'est donc le nombre-symbole du Rayonnement ; quand nous envisageons corrélativement la Source — ou le Centre — du Rayonnement, nous rejoignons le symbolisme du nombre cinq ; et quand nous tenons compte des deux pôles qui déterminent la quaternité, à savoir le Transcendant et l'immanent, nous rencontrons le symbolisme du nombre six.

Quant à la quaternité, qui sera la moyenne de notre synthèse ou analyse, — car tout nombre se tient entre ces deux pôles, — sa signification interne s'éclaircit à la lumière du

131 Quand le fidèle se trouve à l'extérieur de la *kaaba*, qu'il soit proche ou loin, il prie vers celle-ci, donc vers un des quatre murs ; quand il se trouve à l'intérieur, il doit faire sa prière vers les points cardinaux.

symbolisme des points cardinaux : le Nord est la perfection négative, exclusive, dépassante ou transcendante ; le Sud, la perfection positive, inclusive, vivifiante et approfondissante ; l'Est, la perfection active, dynamique, affirmative et réalisatrice, éventuellement combative ; et l'Ouest, la perfection passive, statique et apaisante. Nous disons « perfection » plutôt que « principe » puisque nous avons en vue la nature prophétique, laquelle est humaine[132].

Mais laissons maintenant ces préliminaires plus ou moins abstraits et envisageons concrètement les principaux aspects de la substance spirituelle du Prophète, laquelle résume toutes les « stations » et aussi, par voie de conséquence, toute la Sounna, du moins sous le rapport de ses motivations subjectives et spirituelles. Il y a tout d'abord, dans l'âme-intelligence du Prophète, la qualité de sérénité ; cette perfection s'élève au-dessus de la tourmente des contingences du monde et se rattache au mystsère divin de la Transcendance ; être serein, c'est se situer au-dessus de toute petitesse, comme dans l'Ordre divin — en termes védantins — *Atmâ* est au-dessus de *Mâyâ*. La sérénité est par là même, non seulement une élévation, mais aussi un élargissement (*inshirâh,* « dilatation de la poitrine ») [133] ; elle évoque par conséquent l'illimitation des hauteurs et aussi la luminosité qui les emplit et leur donne leur contenu naturel et glorieux. Cette station — ou cette catégorie de stations — est souvent représentée, dans les symbolismes traditionnels les plus divers, par l'aigle qui plane, au-dessus des accidents du paysage, dans une majestueuse solitude, en face du seul soleil ; une autre image de cette station est la neige qui, pure et céleste, couvre les accidents du pays avec une nappe à la fois blanche et cristalline et réduit ainsi toute diversité à l'indifférenciation de la *materia prima*. C'est ce même mystère d'élévation, d'illimitation et de transcendance qu'évoque également, dans l'ordre des manifestations religieuses, l'appel à la prière du haut des minarets, lequel réduit à une céleste indifférenciation toutes les agitations et tourmentes terrestres ; indifférenciation qui est à l'opposé du nivellement, car celui-ci est quantitatif, alors que celle-là est qualitative. Tout ceci relève du mystère de la Pureté[134], que symbolise le Nord et par là même l'Etoile polaire [135] ; et c'est à cet ordre que se rattachent les attitudes sacrificielles d'abstention, de renoncement, de pauvreté, de sobriété ; ou les vertus de détachement, de patience, de résignation, d'impassibilité ; ou encore les conditions de solitude, de silence et de vide ; qualités ou stations qui se situent, non dans la tristesse, mais dans cette joie calme et déjà céleste qu'est précisément la sérénité.

Le complément « vertical » du Nord est le Sud, mais nous préférons envisager d'abord le message de l'Ouest qui, étant statique et relevant de la « perfection passive », prolonge d'une certaine manière le message également statique du Nord, tout en se distinguant de celui-ci par sa qualité de douceur, qu'il partage d'ailleurs avec le Sud, alors que le Nord et l'Est relèvent de la qualité de rigueur.

Le message de l'Ouest est celui du recueillement, de la contemplation, de la Paix. Comme la sérénité, le recueillement implique la sainte résignation ; mais il l'implique d'une manière douce, non rigoureuse, en ce sens que l'immobilité se trouve conditionnée ici, non

---

132 Mais « comme du corail parmi les cailloux », selon une ancienne formule.

133 « Celui que Dieu veut guider, il lui dilate la poitrine pour l'Islam » (la « résignation » à la volonté de Dieu). (Sourate Les Troupeaux, 125) — « Il (Moïse) dit: Seigneur, dilate ma poitrine... » (Sourate *Ta Ha*, 26) — « N'avons-Nous (Dieu) pas dilaté (ô Prophète) ta poitrine? » (Sourate *La Dilatation*, 1).

134 Nous entendons par « mystère » une réalité spirituelle en tant qu'elle se trouve enracinée dans l'Ordre divin.

135 On voit le rapport avec la Sainte Vierge, laquelle est Stella Maris : immuable et primordiale en son inviolable pureté, et en même temps évocatrice d'espérance et de certitude.

par un vide, non par l'absence du monde, de ses bruits et de ses tourments, mais au contraire par une plénitude, à savoir la Présence, intérieure et apaisante, du souverain Bien. Le recueillement est étroitement lié au sens du sacré ; dans l'ordre des choses matérielles il évoque, non les hauteurs lumineuses et froides du ciel illimité, mais l'intimité sacrale et enveloppante de la forêt ou du sanctuaire ; il évoque donc cette crainte révérentielle — qui fascine et immobilise — que peuvent provoquer dans l'âme les lieux saints, les œuvres d'art sacral et aussi diverses manifestations de la nature vierge. L'idée du recueillement évoque tous les symboles de l'immobilité contemplative, tous les signes liturgiques de l'adoration : lampes ou cierges consacrés, bouquets ou guirlandes de fleurs ; bref tout ce qui se tient en face de Dieu et s'offre à sa Présence, laquelle est Silence, Intériorité, Beauté et Paix. C'est ce climat que suggère et crée, dans les mosquées, la niche de prières *(mihrâb),* — souvent ornée d'une lampe qui rappelle celle du Saint Sacrement dans les églises catholiques, — séjour de la Vierge Marie, selon le Koran ; or Marie personnifie la retraite et l'oraison mystique, donc le mystère du recueillement. Tout ceci se réfère à ce saint repos (*itmïnân*, « apaisement des cœurs ») dont le Koran transmet des échos[136].

Le recueillement, comme la sérénité, est indiqué par le mot « Paix » dans la formule eulogique du Prophète : « Sur lui soit la Bénédiction et la Paix » *(alayhi eç-Çalâtu wa es-Salâm) ;* de l'élément « Bénédiction » relèvent les deux qualités dont nous parlerons maintenant, la ferveur et la certitude. La ferveur, en symbolisme spatial, est le complément « horizontal » du recueillement, la certitude étant le complément « vertical » de la sérénité ; d'une part, l'Est s'oppose complémentairement à l'Ouest, et d'autre part, le Sud s'oppose au Nord. Ces remarques, sans rien énoncer d'indispensable, ont sans doute leur utilité pour ceux qui sont sensibles au langage du symbolisme et des analogies.

La qualité de ferveur semble s'opposer à celle de recueillement comme l'action semble s'opposer à la contemplation ; n'empêche que sans l'activité sacramentelle, la contemplation manquerait de support, non pas forcément dans l'instant présent, mais dès que la durée se fait sentir. La qualité de ferveur est en effet la disposition de l'âme qui incite à l'accomplissement de ce que nous appellerons le « devoir spirituel » ; si celui-ci s'impose par une loi extérieure, c'est parce qu'il s'impose intérieurement et *a priori* par notre propre « nature surnaturelle » ; un Hindou dirait que c'est notre *dharma* de libérer notre âme, comme c'est le *dharma* de l'eau de couler, ou du feu de brûler. Cette loi immanente, dans l'Islam, se manifeste sous la forme du « souvenir de Dieu » *(dhikru'Llâh) ;* or le Koran spécifie qu'il faut se souvenir de Dieu « beaucoup » *(dhikran kathîran),* — le Nouveau Testament dit « sans se lasser », — et c'est cette fréquence ou cette assiduité, ensemble avec la sincérité de l'acte d'oraison, qui constitue la qualité de ferveur[137]. Car l'acte sacré ne doit pas seulement dominer

---

136 « Ceux qui croient et dont les cœurs s'apaisent au souvenir de Dieu ; n'est-ce point par le souvenir de Dieu que les cœurs s'apaisent ? » (Sourate *Le Tonnerre*, 28) — « O âme apaisée, retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée. » (Sourate *L'Aube*, 27 et 28)

137 « O Maryam, demeure en oraison devant ton Seigneur ; prosterne-toi et incline-toi avec ceux qui s'inclinent. » (Sourate *La Famille Imrân*, 43). C'est en ces termes que le Koran présente la ferveur comme entrant dans la substance même de Marie, le Commandement divin étant ici, non un ordre donné a posteriori, mais une détermination existentielle. A noter que la Sainte Vierge est *Stella Matutina*, ce qui se rapporte à l'Est, qui dans notre symbolisme indique la ferveur. A part cette signification particulière, l'Est exprime l'avènement de la lumière, et c'est ainsi que la tradition chrétienne entend le titre marial d'« Etoile du Matin » ; or la ferveur est fonction de la lumière comme celle-ci et la chaleur vont en principe de pair.

l'instant où il surgit, il doit dominer également la durée ; la perfection de l'acte exige comme conséquence logique et comme complément la persévérance ; il ne suffit pas d'être saint « maintenant », il faut l'être « toujours », et c'est pour cela que le soufi est « fils du moment » *(ibn el-waqt)*. On comprendra aisément la comparaison de l'activité spirituelle avec la guerre sainte *(jihâd)* : car l'installation du sacré dans l'âme naturellement extériorisée — à la fois dispersée et paresseuse — implique nécessairement un combat, et nous dirons même un combat contre le dragon, pour employer une expression propre au symbolisme initiatique. Toute spiritualité exige par conséquent les vertus viriles de vigilance, d'initiative, de ténacité ; la ferveur est une qualité foncière de l'Homme-Logos ; et nous dirons que l'immensité de la victoire de l'Islam prouve l'immensité de la force d'âme du Prophète.

Quant à la qualité de certitude, laquelle prime celle de ferveur puisqu'elle en offre la raison d'être, elle est le « oui » libérateur aux réalités qui nous dépassent et aux conséquences qu'elles nous imposent ; que ce « oui » soit un don du ciel ou un mérite de notre part — et l'un n'empêche certes pas l'autre — ne fait psychologiquement pas de différence. La certitude de Dieu implique celle de notre immortalité, car pouvoir connaître l'Absolu, c'est être immortel ; seule l'âme immortelle est proportionnée à cette connaissance. En outre, qui s'adresse à la divine Miséricorde, doit être généreux, selon ce *hadîth :* « qui n'a pas de miséricorde, il ne lui sera pas fait miséricorde » *(man lam yarham lam yurham)*. Et ceci établit la connexion entre la foi en Dieu et la charité envers le prochain, ou entre l'espérance et la générosité ; d'autant que l'acceptation du souverain Bien implique ou exige le don de soi, donc une sorte de générosité envers le Ciel.

Certes, sur le plan de l'intellection métaphysique, l'invisible transcendant s'impose à notre esprit, en sorte que nous ne pouvons pas ne pas l'accepter ; mais cette impossibilité de résister à la Vérité réside alors dans notre nature, le don de soi à l'égard du Réel divin est par conséquent dans notre substance même ; la preuve *a contrario* en est qu'il est des hommes qui, bien que capables en principe d'admettre la plus haute Vérité, refusent de l'admettre en raison des tendances de leur nature passionnelle. Le « oui » sincère à ce qui nous dépasse présuppose toujours une beauté de l'âme, de même que la capacité d'un miroir de refléter la lumière présuppose sa pureté ; c'est le *fiat* de la Sainte Vierge — elle est essentiellement belle et pure — lors de l'Annonciation ; le « oui » au surnaturel et à l'incommensurable, à ce qui nous tue et en même temps nous délivre.

Par conséquent, qu'il s'agisse de croyance élémentaire, de foi ardente ou de connaissance métaphysique, la certitude va toujours de pair avec une beauté et une bonté de l'âme. Toute proche de la foi est la confiance, donc l'espérance : se fier, au-delà du désespoir mais aussi sans témérité, à la divine Miséricorde, — en s'abstenant de ce qui lui est contraire et en accomplissant ce qui lui est conforme, — c'est une façon de dire « oui » au Miséricordieux et non moins à la nature déiforme de notre âme immortelle ; c'est dire « oui » à la fois à Dieu et à l'immortalité. Et c'est en ce sens que le Koran dit aux croyants : « Vous avez dans l'Envoyé de Dieu un bel exemple pour celui qui espère en Dieu et au Jour dernier, et invoque Dieu beaucoup » (Sourate *Les factions,* 21) ; sentence qui combine les mystères de certitude et de ferveur. « Je suis noire, mais belle », dit la Sagesse dans le Cantique des Cantiques : elle est noire parce qu'elle dépasse, et par là nie, notre plan trop humain, mais belle parce qu'en se révélant à nous, elle révèle le souverain Bien et par là même sa Miséricorde salvatrice. Si le Koran rend témoignage de la « nature suréminente » *(khuluq*

azhîm) de Mohammed, c'est parce que celui-ci en tant que Prophète réalise la plus grande réceptivité possible à l'égard de la plus haute Réalité.

*
* *

Même dans la pure intellection, il y a une place pour l'« obscur mérite de la foi » : en toute connaissance spéculative, il demeure un écart entre le connaissant et le connu, sans quoi le premier s'identifierait au second, ce qu'il fait d'ailleurs forcément en une certaine dimension, celle de l'intellection précisément ; mais celle-ci n'englobe pas tout l'être du sujet ou du moins ne l'englobe pas à tout moment. Du reste, autre chose est une union passive, et autre chose est une union active ; c'est toute la différence entre un « état » *(hâl)* et une « station » *(maqâm)*. En tout état de cause, avoir la certitude n'est pas encore, sous tout rapport, être ce dont on est certain.

De toute évidence, la valeur de la foi n'est pas uniquement morale ; la foi est bonne, non seulement à cause du mérite qu'entraîne son aspect d'obscurité, mais aussi — et avant tout — à cause des certitudes qu'elle provoque dans les âmes de bonne volonté ; en d'autres termes, la foi implique, non seulement que nous ne voyions pas son objet parce que notre nature comporte un voile, mais aussi que nous le voyions bien qu'il y ait ce voile, et à travers lui ; l'élément d'obscurité demeure puisque le voile est toujours là, mais en même temps celui-ci transmet la certitude parce qu'il est transparent. C'est ainsi que la *Shahâdah,* qui *a priori* signifie que telle qualité est irréelle puisque Dieu seul est le Bien, signifie *a posteriori* que telle qualité, puisqu'elle n'est pas inexistante, est celle de Dieu ; la qualité créée, ou bien « n'est pas », ou est celle de Dieu dans la mesure où elle « est » ; car « exister » est une façon d'« être » ; envisagée sous ce rapport, la Beauté divine qui se manifeste par les beautés terrestres ne cesse pas d'être elle-même, malgré les limitations de la relativité. C'est dans ce contexte que se situe ce que nous pourrions appeler le côté « salomonien » ou « krishnaïte » de la substance mohammédienne, à savoir sa capacité spirituelle de rencontrer concrètement dans la femme tous les aspects de la Féminité divine, de la Miséricorde immanente jusqu'à l'infinitude de la Possibilité universelle ; l'expérience sensorielle qui entraîne pour l'homme ordinaire un gonflement de l'égo, réalise pour l'homme « déifié » une extinction dans le divin Soi.

Mais l'« obscur mérite de la foi » comporte encore une tout autre signification, laquelle résulte du rapport du sujet à l'objet : d'une part, le sujet — étant contingent — a des limites qui l'empêchent de connaître d'une façon absolue, donc exhaustive ; d'autre part, il semble y avoir du côté de l'objet comme un « désir » de se dérober à partir d'un certain point, une volonté de ne pas être connu totalement ; de ne pas être dépouillé de tout mystère d'aséité, violé et vidé pour ainsi dire par le sujet connaissant[138]. Le sujet relatif en tant que tel ne peut tout savoir, ce qui revient à dire qu'il n'a pas besoin de tout savoir, et cela au point de vue même de l'adéquacité de la connaissance ; cela revient à dire aussi que l'objet est par définition inépuisable et que, plus on le dissèque et le systématise abusivement, plus il se venge en nous retirant sa « vie », ce quelque chose qui précisément est le « don » de l'objet au

138 Ceci n'est pas sans rapport avec le principe de la dîme, ou du sacrifice en général ; pour garantir la fertilité, il ne faut pas épuiser le don divin.

sujet. La connaissance totale existe, certes, — sans quoi la notion même de la connaissance perdrait tout son sens, — mais elle se situe au-delà de la complémentarité sujet-objet, dans un « au-delà » inexprimable dont le fondement est l'identité ontologique des deux termes ; car ni l'un ni l'autre ne saurait être autre chose que « Ce qui est », et il n'y a qu'un seul Etre. La connaissance totale, c'est que le Connaissant absolu se connaît, et qu'il y a en nous une porte qui s'ouvre à cette connaissance ; « en nous-mêmes », mais « au-delà de nous- mêmes ».

Il y a en métaphysique un principe du « point de repère suffisant », et c'est la conscience de la limite qui sépare la pensée suffisante et utile, de la pensée abusive et inutile ; la première est celle qui précisément nous fournit des points de repère susceptibles de nous faire dépasser le plan indéfini de la pensée comme telle. Il est naturel que l'homme qui est insensible au caractère provisoire des concepts demande à la pensée ce qu'elle ne saurait fournir, et aboutisse à la conviction que la pensée est vaine et que l'homme ne peut rien connaître ; mais il n'est pas normal que l'homme prenne la pensée pour une fin en soi.

Toutes ces considérations peuvent préciser l'image de la certitude ; mais on peut préciser cette image également par l'évocation de son contraire, qui est le doute : « pour l'homme livré au doute », dit en substance la *Bhagavadgîta,* « il n'y a aucun salut ni dans ce monde ni dans l'autre ». Douter de l'ontologiquement certain, c'est ne pas vouloir être ; c'est par conséquent une sorte de suicide, celui de l'esprit ; et douter de la divine Miséricorde est une disgrâce aussi grande que douter de Dieu. La certitude spirituelle comporte le « oui » libérateur à ce qui nous dépasse, et qui en fin de compte est notre propre essence ; d'où le rapport entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu, et aussi, entre la connaissance de Dieu et l'action de la Miséricorde.

*
* *

Sérénité, recueillement, ferveur, certitude ; cette quaternité, qui résume la susbtance mohammédienne, — mais d'autres synthèses-analyses seraient sans doute également possibles, — cette quaternité se déploie, nous l'avons dit, entre deux pôles, la Vérité du Transcendant et le Cœur en tant que siège de l'immanent. C'est ainsi que dans l'espace les quatre points cardinaux se situent entre le Zénith et le Nadir ; ce n'est pas, à rigoureusement parler, la substance du Logos humain qui retrace les linéaments de l'ordre cosmique, c'est celui-ci qui en réalité témoigne de la nature « suréminente » et universelle de l'Homme-Logos.

Afin de bien situer les rapports entre les qualités contemplatives et les vertus proprement dites, — les morales et les sociales, — il faut partir des Qualités universelles suivantes : la Pureté, qui régit la sérénité et la résignation ; la Force, qui régit la ferveur et la vigilance ; la Beauté, qui régit le recueillement et la gratitude ; la Bonté ou l'Amour, qui régit la certitude et la générosité. La résignation aux épreuves — à la « Volonté de Dieu » — et la sérénité sont toutes deux fonction de la Pureté puisqu'elles dépassent les petitesses et les faiblesses, mais la résignation vise les expériences personnelles tandis que la sérénité dépasse le monde en tant que tel, ce qui malgré un semblant d'identité constitue une différence capitale. De même pour la vigilance et la ferveur : les deux relèvent de la Force, mais la première en mode moral et social, et la seconde en mode spirituel, opératif, sacramentel,

alchimique : la vigilance est la force d'âme tendue vers le devoir, la capacité d'être implacable en fonction de ce dernier, et c'est là une vertu cruciale, car la bonté n'est une vertu qu'à condition de ne pas être de la faiblesse [139] ; la ferveur par contre ne vise que l'activité spirituelle, elle est la Force se déployant uniquement en direction de Dieu.

Quant à la gratitude et au recueillement, qui relèvent tous deux de la Beauté, leur différence consiste en ceci que la gratitude répond aux hommes et aux objets, tandis que le recueillement se tourne exclusivement vers Dieu ; il n'empêche que cette qualité ou attitude est impensable sans la vertu de gratitude, grâce à laquelle l'homme apprécie comme un enfant la valeur des petites choses ; l'homme noble, qui a le sens du sacré, se situe à l'antipode de l'homme blasé et trivial, qui ne respecte rien. Quiconque n'apprécie pas les dons de Dieu dans le monde, est incapable de les apprécier dans le cœur ; il n'y a pas de contemplativité sans reconnaissance, donc sans humilité. « Laissez les enfants venir à moi. »

Pour ce qui est du rapport entre la générosité et la certitude, la Bible nous en fournit la clef : la première Loi est d'aimer Dieu de toutes nos facultés, et la seconde — qui « lui est pareille » — est d'aimer notre prochain comme nous-mêmes. C'est dire que l'acceptation de la Vérité, donc la certitude de Dieu, — qu'elle soit morale ou intellective, — coïncide avec l'amour de Dieu dans la mesure où elle est sincère ou réelle ; connaître Dieu, c'est l'aimer, et ne pas l'aimer, c'est ne pas le connaître ; et l'amour de Dieu englobe ou exige *ipso facto* l'amour du prochain, donc la générosité[140].

Nous avons dit plus haut que ces quatre qualités de la substance du Logos humain se situent entre deux pôles, la Vérité et le Cœur ; nous pourrions dire aussi : entre l'intelligence et la sainteté. A la première se rattache la vertu de véracité, et à la seconde, celle de sincérité : la véracité est la propension à accepter la primauté du vrai ou du réel, à admettre donc qu'il n'y a pas de droit supérieur à celui de la Vérité, tandis que la sincérité est la tendance à accepter et à réaliser totalement ce qui par sa nature unique doit exiger la totalité ; ou encore, à faire ce qui est juste, non ce qui flatte, et à le faire pour plaire à Dieu, non aux hommes.

Les quatre qualités ou attitudes spirituelles sont en même temps des béatitudes, ce qui évoque les quatre fleuves du Paradis, faits d'eau pure, de lait, de vin et de miel [141]. On conçoit sans peine le rapport entre la sérénité et l'eau pure, et entre la ferveur et le vin vivifiant ; puis entre le recueillement et le lait, — ce dernier évoquant la maternité et le mystère de la *lactatio,* dont saint Bernard fit l'expérience. Reste le rapport entre la certitude et le miel : rien n'est plus doux que la certitude du souverain Bien et celle de la Salvation qu'il implique ;

---

139 On a reproché au Prophète sa dureté avec des traîtres, sans toujours résister à la tentation de lui faire un procès d'intention ni de fausser l'histoire, et en perdant de vue que la générosité ne s'applique pas à tous les cas, — sans quoi il n'y aurait plus de justice possible, — et aussi, qu'elle peut s'appliquer même dans le cadre de la justice, ce dont la vie du Prophète nous offre précisément des exemples.

140 Toutefois, on l'a répété souvent, l'amour du prochain ne saurait être absolu ou inconditionnel comme l'amour de Dieu, c'est-à-dire qu'il est subordonné à ce dernier, qui le détermine précisément ; on aime « en Dieu » et on aime ce qui par sa nature est aimable à Dieu ; mais d'un autre côté, la charité n'est pas totalement exclue de ce que notre amour a le droit ou le devoir d'exclure.

141 Le Koran parle de fleuves, au pluriel, pour chacune des quatre substances, tandis que d'autres versions mentionnent quatre fleuves sortant, en formant une croix, sous le Trône à '*Allah.* Dans des textes juifs et chrétiens qui décrivent les mêmes quatre fleuves, l'eau pure se trouve remplacée par l'huile, ce qui n'a rien de surprenant si l'on sait, d'une part que l'eau est chose précieuse pour les Arabes du désert mais ni pour les Palestiniens ni pour les Européens, — empiriquement parlant, — et d'autre part que l'huile, matière sacramentelle, symbolise la purification et l'illumination.

sans oublier que le miel est une nourriture-remède, et que de même, c'est la certitude qui nous guérit et nous fait vivre[142].

*
* *

Les qualités, attitudes ou vertus dont nous avons parlé sont enracinées dans le Logos et appartiennent par conséquent aussi à la « substance mohammédienne », que nous pouvons définir comme une cristallisation de l'amour de Dieu, selon un mode qui déploie comme un éventail les qualités fondamentales de l'âme. Selon Aïshah, l'« épouse préférée », l'âme du Prophète est semblable au Koran ; pour comprendre cette comparaison, il faut savoir que ce Livre possède, à côté du mot-à-mot et d'une manière sous-jacente, une « magie » informelle, c'est-à-dire une « âme » qui s'étend des qualités morales jusqu'aux mystères spirituels ; d'où la fonction sacramentelle du Texte, — son caractère de *mantra* si l'on veut, — fonction qui est indépendante de sa forme et de ses contenus.

Si cette magie, pour celui qui y est sensible, est une voie d'approche vers la substance mohammédienne, il y a encore une autre voie de ce genre, plus immédiatement accessible parce que beaucoup moins exigeante, et c'est l'exemple concret des saints hommes en terre d'Islam ; non certes l'hagiographie avec son moralisme stéréotypique et ses extravagances, mais les hommes vivants qui peuvent nous entourer et nous communiquer le parfum de la *barakah muhammadiyah* dont ils sont des véhicules, des témoignages et des preuves. Car sans les qualités du Prophète, ces hommes n'existeraient pas ; ni à son époque, ni à plus forte raison un millénaire et demi après lui.

Un autre témoignage de ce genre — et cela étonnera ceux qui ignorent les connexions profondes entre les phénomènes traditionnels les plus divers — nous est fourni nécessairement par l'art et l'artisanat des Musulmans, surtout dans les réalisations architecturales et vestimentaires, lesquelles se rapportent respectivement à l'ambiance et à l'homme. Pas plus que pour l'art chrétien ou même pour n'importe quel autre art traditionnel, la question qui se pose n'est celle de savoir d'où les peuples musulmans ont pris la *materia prima* de leur art ; ce qui est décisif au point de vue valeur et originalité, c'est ce qu'ils ont fait de cette *materia ;* quel esprit et quelle âme ils ont manifesté moyennant cette matière ou plutôt à partir d'elle. Or l'art musulman — par la calligraphie, l'architecture et l'ornementation des mosquées, les vêtements, — cet art n'exprime rien d'autre, dans ses réalisations les plus authentiques et partant les plus caractéristiques, que l'âme et l'esprit du Prophète ; sa sérénité et son recueillement devant Dieu toujours présent.

En résumé, et en laissant de côté les approfondissements mystiques du caractère de Mohammed, nous dirons, en bon historien, que le Prophète fut généreux, patient, noble et profondément humain dans le meilleur sens du mot ; d'aucuns nous feront sans doute remarquer que cela est bien beau, mais que c'est peu de chose — ou la moindre des choses — pour un fondateur de religion. Nous répondrons que, au contraire, cela est immense si ce

---

142 Ces béatitudes contemplatives se trouvent symbolisées, non seulement par les quatre fleuves, mais aussi par le « bassin » et la « fontaine » du Paradis, *Kawthar* et *Tasnîm*, lesquels représentent sans doute une complémentarité de principe ; le bassin évoquant, selon les commentaires, une idée de « proximité », et la fontaine, une idée d'« inépuisabilité » ; l'Absolu et l'Infini, en vision béatifique.

fondateur a su inculquer ces qualités à ses disciples proches et lointains ; s'il a su faire de ses propres vertus les racines d'une vie spirituelle et sociale et leur conférer une vitalité qui traverse les siècles. Tout est là.

*
* *

Selon un *hadîth* aussi énigmatique que célèbre, « les femmes, les parfums et la prière » ont été « rendus aimables » *(hubbiba ilayya)* au Prophète ; puisqu'il en est ainsi, force nous est d'admettre que ces trois amours à première vue disparates entrent nécessairement dans la substance mohammédienne et par conséquent dans l'idéal spirituel des soufis. Toute religion intègre nécessairement l'élément féminin — l'« éternel féminin » *(das Ewig Weiblicke)* si l'on veut — dans son système, d'une manière soit directe, soit indirecte ; le Christianisme divinise pratiquement la Mère du Christ, malgré les réserves exotériques, c'est-à-dire le distinguo entre une « latrie » et une « hyperdulie ». L'Islam de son côté, et le Prophète en premier lieu, a sacralisé la féminité, sur la base d'une métaphysique de la déiformité ; le secret qui entoure la femme, et que symbolise le voile, correspond fondamentalement à une intention de sacralisation. La femme incarne pour le Musulman deux pôles, à part sa fonction simplement biologique et sociale, à savoir l'« extinction » unitive et la « générosité », et ce sont là, au point de vue spirituel, deux façons de vaincre l'esprit profane, fait d'extériorité, de dispersion, d'égoïsme, de durcissement et d'ennui. La noblesse d'âme que procure, ou peut procurer, cette interprétation ou mise en valeur de l'élément féminin, loin de n'être qu'un idéal abstrait, est parfaitement discernable chez les Musulmans représentatifs, c'est-à-dire chez ceux qui se trouvent encore enracinés dans l'Islam authentique [143].

Quant à l'amour des « parfums » dont le *hadîth* cité fait mention, il symbolise le sens du sacré et d'une manière générale l'intuition des ambiances, des émanations, des auras ; il est en rapport par conséquent avec le « discernement des esprits », sans oublier le sens de la beauté. D'après l'Islam, « Dieu aime la beauté » et il hait la saleté et le vacarme, ce dont témoigne l'atmosphère de fraîcheur, d'harmonie et d'équilibre, bref de *barakah,* dans les demeures musulmanes encore traditionnelles, et avant tout dans les mosquées ; atmosphère qui, de toute évidence, fait elle aussi partie de la substance mohammédienne.

Le *hadîth* mentionne ensuite la prière, laquelle n'est autre que le « souvenir de Dieu », et celui-ci constitue la raison d'être de tous les amours possibles, puisqu'il est l'amour de la source et des archétypes ; il coïncide avec l'amour de Dieu, qui est l'essence même de la nature prophétique. Si la prière est mentionnée en troisième lieu, c'est à titre de conclusion : en parlant des femmes, Mohammed parle au fond de lui-même ; en parlant des parfums, il pense au monde qui nous entoure, à l'ambiance ; et en parlant de la prière, il exprime son amour de Dieu.

Au sujet de la première des trois énonciations du *hadîth,* une explication supplémentaire s'impose, et elle est fondamentale. La source de l'apparente incohérence morale de l'Islam est non seulement l'antagonisme entre la Loi publique, soucieuse d'équilibre et d'harmonie, et l'ascèse privée, éprise de détachement et de dépassement, mais

143 C'est toujours celui-ci que nous avons en vue, et non des soi-disant « renouveaux » qui combinent monstrueusement un formalisme musulman avec des idéologies et tendances modernistes.

aussi, dans la personnalité du Prophète lui-même, ce qui apparaît à première vue comme la divergence entre son ascèse et sa vie sexuelle ; la tradition fait état, en effet, de la puissance virile du Prophète aussi bien que de sa volontaire pauvreté, sa faim quasi permanente et ses veilles habituelles. Cette apparente contradiction, qui en réalité est une bipolarité positive, ne saurait être particulière au seul Mohammed — bien que parmi les fondateurs sémitiques de religion elle le caractérise — puisqu'elle manifeste un phénomène universel et partant un archétype : la mythologie hindoue en effet présente Shiva, dieu de la destruction aussi bien que de la génération, comme modèle à la fois des ascètes et des amants. C'est que Shiva exprime à la fois la Transcendance et l'Immanence, et pareillement, le Prophète de l'Islam se réfère typologiquement aux mêmes mystères, si l'on peut dire ; son Message témoigne du Transcendant, tandis que sa personnalité — sa *barakah* — manifeste une participation pour ainsi dire « krishnaïte » à l'immanent.

Comme l'Hindouisme, l'Islam envisage deux aspects de la féminité : la femme glorieuse et la femme martyre [144] ; il en situe deux exemples hors de l'Islam, dans le passé, et deux autres dans les débuts de sa propre histoire. Les femmes martyres sont Asiyah, épouse croyante du Pharaon incroyant, et Fâtimah, traitée durement par son père et par son mari, et injustement — à un certain point de vue — par le premier calife [145] ; tandis que les femmes glorieuses sont Maryam — que « Dieu a purifiée et choisie au-dessus de toutes les femmes » — et Khadîjah, première épouse du Prophète et son ange gardien pour ainsi dire, et « protectrice » de la Révélation aux débuts de la carrière prophétique.

Mais revenons à la troisième énonciation du *hadîth,* l'amour de la prière. Selon une formule canonique fréquemment utilisée, « l'oraison est meilleure que le sommeil » [146] ; or le Koran enjoint au Prophète de se lever une partie de la nuit pour se livrer à l'oraison, et cette référence à la nuit signifie bien plus qu'un simple conseil pratique : elle signifie plus profondément que la connaissance éclot dans une nuit de l'âme, c'est-à-dire dans cette parfaite réceptivité qu'est la « pauvreté », l'« humilité », l'« extinction » ou le *vacare Deo ;* un don ne peut entrer dans une main qui n'est pas « en bas » et ouverte vers le haut, selon Eckhart. D'un autre côté, la sagesse est une nuit par rapport à l'esprit profane, comme elle est « folie » aux yeux du monde ; il en va de même, dans le cadre de la religion, pour l'ésotérisme, qui en dépasse les limitations formelles et psychologiques ; aussi y a-t-il un certain rapport à la fois principiel et historique entre les nuits d'oraison du Prophète et l'ésotérisme en Islam. Ceci nous ramène également aux deux cavernes du Prophète, celle du mont Hira où il méditait avant sa mission, et celle de la caverne *Çawr* où il enseignait, lors de l'hégire, la science du Nom divin à son compagnon Abû Bakr ; dans le même ordre d'idées, et même avant tout, il convient de mentionner la *Laylat el-Qadr* et la *Laylat el-Mi'râj,* la nuit de

---

144 Dans la mythologie hindoue, l'histoire de Sîta est caractéristique de ce second aspect ; d'autres mythes illustrent l'aspect glorieux.

145 C'est en partie de ce drame de frustration et de méconnaissance, qui englobe également les fils de Fâtimah et avant tout aussi son mari, qu'a surgi le Chiisme. L'antagonisme des personnes est fonction d'un antagonisme providentiel et inévitable de perspectives ; l'exclusivisme et l'ostracisme de l'esprit exotériste font le reste.

146 Le *tathwîb*, qui se prononce lors de l'appel à la prière de l'aurore (*fajr*). Le sommeil est l'insouciance profane, et la prière le réveil spirituel.

la « Descente » du Koran et la nuit de l'« Ascension » de Mohammed lors du « Voyage nocturne » [147].

Cette veille que Dieu impose à son Envoyé a deux contenus, la récitation de la Révélation et le souvenir du Nom de Dieu : « Tiens-toi debout une partie de la nuit, la moitié ou un peu moins ou davantage, et récite le Koran avec soin... Invoque le Nom de ton Seigneur et consacre-toi totalement à lui. » (Sourate « *Celui qui s'est enveloppé,* 1 — 8). La différence entre les deux pratiques, la récitation du Koran et l'invocation du Nom divin, est celle entre les qualités et l'essence, le formel et l'informel, l'extérieur et l'intérieur, la pensée et le cœur ; et c'est ce passage sur les deux pratiques nocturnes qui inaugure somme toute la tradition soufie. A remarquer que la récitation doit être faite « avec soin » *(tartîlâ),* tandis que l'invocation exige que l'orant « se consacre totalement » *(tabtîlâ)* à Dieu ; la première expression se référant au zèle qui satisfait aux exigences du plan formel, et la seconde, à la totalité d'engagement qu'exige la réalisation de l'élément supraformel, donc de l'essence, de l'Unité immanente.

*
* *

Le Prophète de l'Islam possède deux cents et un noms et titres ; les plus fondamentaux, qui résument tous les autres, sont les deux noms *Muhammad* et *Ahmad,* et ensuite les désignations ou titres *Abd, Nabi, Rasûl* et *Habib*.

Le nom *Muhammad* désigne plus particulièrement le mystère de la Révélation, de la « Descente » *(tanzîl),* doncde la « Nuit du Destin » *(Laylat el-Qadr)* dans laquelle cette Descente a eu lieu. Le nom *Ahmad,* lui, désigne corrélativement le mystère de l'Ascension *(mi'râj),* donc du « Voyage nocturne » *(Laylat el-Mi'râj)* qui a transporté le Prophète jusque devant le Trône *d'Allah*.

Le titre de *Abd,* « Serviteur », se réfère à la qualité de Rigueur *(Jalâl)* et exprime la soumission ontologique et morale de la créature au Créateur, donc la « crainte » ; tandis que le titre de *Habib,* « Ami », se réfère à la qualité de Douceur ou de Beauté *(Jamâl)* et exprime au contraire la participation de l'être déiforme à son Prototype divin, donc l'« intimité ».

Le titre de *Rasûl,* « Envoyé », se réfère à la qualité d'Activité et exprime l'affirmation du Vrai et du Bien ; tandis que le titre de *Nabi (Ummî),* « Prophète » (« illettré »), se réfère à la qualité de Passivité et exprime la réceptivité à l'égard du Don céleste[148]. La première fonction se rapporte au « devoir », et la seconde à la « qualification ».

Le moyen initiatique pour assimiler la substance mohammédienne[149] est la récitation de la « Bénédiction du Prophète » *(Çalât alan-Nabî)* dont les termes constitutifs fournissent

147 Une sentence analogue au *tathwîb* est le verset koranique suivant, lui aussi se référant à un « meilleur » et à un « réveil » : « Et en vérité, l'au-delà est meilleur pour toi que l'ici-bas. » (Sourate *La Clarté diurne*, 4)

148 Ces deux titres correspondent respectivement, dans l'ordre universel, au suprême « Calame » (*El-Qalam el-a'lâ*), qui écrit les possibilités cosmiques, et à la « Table gardée » (*El-Lawh el-Mahfûzh*), sur laquelle elles sont inscrites.

149 *Barakatu Muhammad*, « aura spirituelle » — bienfaisante et protectrice — de Mohammed. Les termes *Nûr muhammadî* et *Haqîqah muhammadiyah* se réfèrent, avec des nuances différentes, au Logos même.

les points de repère pour les modes ou qualités de cette substance [150] ; ces termes sont les suivants : *Abd, Rasûl, Çalât* et *Salâm ;* « Serviteur », « Envoyé », « Bénédiction » et « Paix ». Or le disciple, le « pauvre vers son Seigneur » *(el-faqîr ilâ Rabbihi),* doit réaliser la perfection de *l'Abd* sur les traces du Prophète, par sa conscience approfondie du rapport entre l'être contingent et P« Etre nécessaire » *(Wujûd wâjib* ou *matlûq),* lequel est *ipso facto* « Seigneur » *(Rabb) ;* corrélativement, l'homme parfait et normatif est « envoyé », c'est-à-dire « transmetteur » du Message divin, du fait de son rayonnement, car un miroir parfaitement pur reflète nécessairement la lumière. C'est ce qu'expriment précisément les termes de *Çalât* et *Salâm :* celui-ci est la pureté du miroir, et celui-là le rayon de lumière ; mais la pureté aussi est un don de Dieu, elle englobe toutes les grâces réceptives, stabilisantes, conservatrices et apaisantes ; sans elle, a fait remarquer le Cheikh El-Allaoui, l'âme ne supporterait pas de recevoir ni de véhiculer les grâces « verticales », illuminatives et transformantes, qu'offre la divine « Bénédiction » *(Çalât).*

D'autres points de repère pour la connaissance de la nature prophétique sont les mots même du Second Témoignage de Foi : *Muhammadun Rasûlu'Llâh ;* « Mohammed est l'Envoyé de Dieu ». Le premier mot — le nom du Prophète — indique l'Immanence et par voie de conséquence l'Union ; le second mot, la perfection de Conformité ou de Complémentarité, la Piété si l'on veut ; et le troisième — le Nom *Allâh* — la Transcendance, ou plus particulièrement la connaissance mohammédienne de ce mystère.

*
* *

La substance mohammédienne est l'amour de Dieu combiné, par la force des choses, avec la contemplativité et avec la noblesse de caractère ; aussi avec le sens pour les valeurs extérieures ou pratiques, telles la beauté des formes et la propreté[151], ou les règles de bienséance empreintes de générosité et de dignité. Le sens des choses extérieures — mais aucunement « vaines » pour autant — dérive en fin de compte de l'accentuation du « discernement », donc de l'élément « Vérité » ; car qui discerne initialement entre l'Absolu et le contingent, l'Etre nécessaire et l'être possible, — c'est le contenu même de la *Shahâdah,* — appliquera volontiers des discernements analogues au domaine de la contingence. En ce qui concerne le sens de la beauté, il se trouve en connexion avec le mystère de l'Immanence.

C'est de cette substance et de ses dimensions les plus profondes, avons-nous dit, que vit le Soufisme, avec un esprit de suite qui parfois contredit — ou semble contredire — le formalisme général de l'Islam. Aussi les oulémas étrangers au Soufisme font-ils volontiers valoir que celui-ci est contraire à la tradition, en quoi ils se trompent, bien qu'avec des circonstances atténuantes ; les soufistes affirment le contraire, avec trop de zèle parfois puisque l'ésotérisme, malgré son enracinement formel dans le système traditionnel, constitue

150 On pourrait en dire autant pour l'*Ave*, dont les expressions *gratia plena* et *Dominus tecum* se réfèrent respectivement aux perfections du contenant et du contenu ; donc *Salâm* et *Çalât*, et d'une certaine façon aussi *Abd* et *Rasûl.* Le premier terme indique l'état primordial — l'« immaculée conception » — et le second, le don divin et la mission.

151 Lesquelles indiquent un élément de primordialité, et lesquelles se retrouvent par exemple, avec la même signification et bien avant l'Islam, dans l'Hindouisme ; et notoirement aussi dans le Shintoïsme.

par définition un domaine indépendant, son essence se situant en dehors de toute continuité temporelle ou « horizontale » [152].

Nous pouvons comparer ce mode particulier d'inspiration et d'orthodoxie qu'est l'ésotérisme à la pluie qui tombe verticalement du ciel, alors que le fleuve — la tradition commune — coule horizontalement et en mouvement continu ; c'est-à-dire que la tradition jaillit d'une source, elle se réclame de tel fondateur de religion, alors que l'ésotérisme se réfère par surcroît — et surtout *a priori* — à une filiation invisible, que représentent dans la Bible Melchisédech, Salomon [153] et Elie, et que le Soufisme rattache à El-Khidr, le mystérieux immortel.

---

152 Le Bouddhisme Zen offre un exemple particulièrement frappant de cette « exterritorialité » spirituelle et structurale.

153 Lui aussi « roi de Salem » comme l'indique son nom, mais présenté dans l'Histoire biblique sous le rapport de l'antinomie exo-ésotérique.